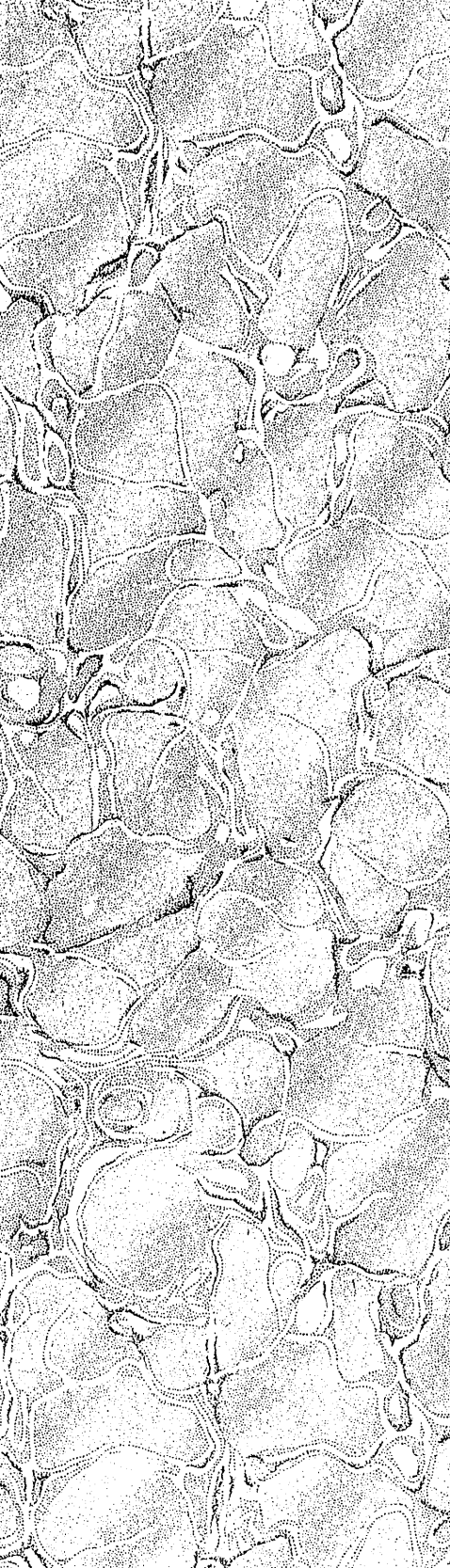


195

Z 259

STROTHMANN, R.





THE  
UNIVERSITY  
OF CHICAGO  
LIBRARY

Beilage

zum

Jahresbericht der Königlichen Landesschule Pforta

Programm-Nr. 348.

1912

# KULTUS DER ZAIDITEN

VON

R. STROTHMANN



STRASSBURG  
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER  
1912

48

Sonderabdruck in Buchform erscheint bei  
Karl J. Trübner in Straßburg.

# KULTUS DER ZAIDITEN

VON

R. STROTHMANN

BEILAGE ZUM JAHRESBERICHT DER  
KÖNIGL. LANDESSCHULE PFORTA



STRASSBURG

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER

1912

Sonderabdruck in Buchform erscheint bei  
Karl J. Trübner in Straßburg.

# KULTUS DER ZAIDITEN

VON

R. STROTHMANN

BEILAGE ZUM JAHRESBERICHT DER  
KÖNIGL. LANDESSCHULE PFORTA



STRASSBURG

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER

BP195  
·Z2S9



# INHALT

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | Seite |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| Einleitung . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                        | 1     |
| Das heutige Arabien und die Zaiditen.                                                                                                                                                                                                                                                                       |       |
| Kap. 1. Die zaiditische Frage nach Verfassung, Dogma und Kultus . . . . .                                                                                                                                                                                                                                   | 5     |
| Das schisma purum der Zaidija. — Keine zaiditische Sonderdogmatik; ein innerzaiditischer Logosstreit. — Stellung des Kultus unter den konstituierenden Elementen religiöser Gemeinschaften.                                                                                                                 |       |
| Kap. 2. Differenzierungsmöglichkeiten im islâmischen Kultus . . . . .                                                                                                                                                                                                                                       | 11    |
| dargelegt an der Prinzipienlehre.                                                                                                                                                                                                                                                                           |       |
| Der statutarische, aber nicht konsequente Stifter. — Consensus und Individualität in der Weiterentwicklung.                                                                                                                                                                                                 |       |
| Kap. 3. Die rituelle Fußwaschung.                                                                                                                                                                                                                                                                           |       |
| § 1. Das ihtilâf . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                  | 21    |
| Die Materie der šifitisch-sunnitischen Differenz. — Tragweite des Gegensatzes. — Die imâmitische Besonderheit.                                                                                                                                                                                              |       |
| § 2. Die Fußwaschung, eine Illustration zu qor'ân und fiqh . . . . .                                                                                                                                                                                                                                        | 26    |
| Textkritik. — Interpretation. — Vermittlungsexegese.                                                                                                                                                                                                                                                        |       |
| § 3. Das mash' alâ 'l ħuffain, eine Illustration zu sunna und fiqh . . . . .                                                                                                                                                                                                                                | 34    |
| Sunna neben qor'ân: sunnitische Anerkennung der m. 'a. ħ-Traditionen nach »Spezialisierung« der qor'ân-Sätze; zaiditisch-imâmitisch-ĥârîgîtische Verwerfung unter »Abrogation« der sunna durch den qor'ân. — Der Kampf im matn; — im isnâd. — »Spezialisierung« in der sunna. — Ein qijâs. — Der consensus. |       |
| § 4. Kritik. — Die Wage des Gesetzes . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                              | 42    |
| Kap. 4. Zur Liturgie.                                                                                                                                                                                                                                                                                       |       |
| § 1. Der Gebetsruf . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                | 47    |
| Der Gegensatz in der prinzipiellen Würdigung: Ši'a und Legende. — Die materiale Differenz: Ši'a und Quietismus. — Eingliederungsfragen.                                                                                                                                                                     |       |
| § 2. Zum Gottesdienst . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                             | 55    |
| basmala und Butrija. — qunût und 'Alidenfrage. — Islâmische Bewertung von Element und Beiwerk im Kultus.                                                                                                                                                                                                    |       |

|                                     |    |
|-------------------------------------|----|
| § 3. Das Beerdigungsritual. . . . . | 58 |
|-------------------------------------|----|

Ein geschichtliches Dokument. — Die zaiditische Agenda. — Beeinflussung des Rituals durch das 'alidische und das mu'tazilitische Moment. — Grabgebräuche.

## Kap. 5. Totenkult und Heiligenverehrung.

|                                         |    |
|-----------------------------------------|----|
| § 1. Gute Werke für die Toten . . . . . | 66 |
|-----------------------------------------|----|

|                                        |    |
|----------------------------------------|----|
| § 2. Segnungen von den Toten . . . . . | 67 |
|----------------------------------------|----|

Imâmitisches Ritual. — Eine zaiditische Stimme für Mešhed Tûs. — Al Hâdî als Gespenst. — Der beste ḥaġġ.

## Kap. 6. Die »Sekte« der Zaiditen. . . . . 71

Das sektiererische Prinzip: die donatistische These im Islâm. — Sektiererische Charakteristika.



## Einleitung.

Neben allen Nöten, die die Hohe Pforte von außen her bedrängen, bleiben die alten inneren Schwierigkeiten auf dem eigenen Boden des Islâm, zumal in seinem Mutterlande, eine stete Gefahr. Arabien hat zu allen Zeiten den verschiedenen sich ablösenden muslimischen Großmächten denselben Widerstand entgegengesetzt, den schon die altorientalischen Weltreiche und das römische Imperium erfahren hatten. Die Unzugänglichkeit der Halbinsel als eines Ganzen, sowie der einzelnen durch unbewohnte Strecken voneinander getrennten kulturfähigen Gebiete hat in politischer Hinsicht die Bewohner mehr zu patriarchalischem Unabhängigkeitssinn als zur Fähigkeit für eine große Einheit erzogen und bot in religiös bewegten Zeiten den mit dem offiziellen Islâm Unzufriedenen oder von ihm Verfolgten willkommene Zuflucht. Zurzeit zeigt das politische Bild des Landes im großen folgende Züge: Im Südosten, in 'Omân, führen ibâdītische Hârîgiten (s. S. 3) bereits seit Ausgang der Umaijadienzeit, gegen 130/747 f., ein wechselvolles Sonderdasein unter eigenen Saijid, die in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts auch Herren von Zanzibar und Sokotra waren, aber seit 1888 gänzlich unter englischem Einfluß stehen. Im Hinterland von Ḥaḍramaut im Süden, das von seiner spärlichen Bevölkerung noch eine hohe Zahl Auswanderer stellt, sind die bekannteren Orte wie Šibâm und Tarîm die Mittelpunkte von locker gefügten Kleinstaaten. Im inneren Hochland, dem Nağd, wacht um ar Rijâḍ die Sekte der Wahhâbiten, die sich in der Mitte des 18. Jahrhunderts zu Restauratoren der reinen Lehre und des gesetzmäßigen Wandels aufwarfen und auf ihren Kriegszügen — halb Husiten, halb Josia gegen Bethel — i. J. 1803 sogar Mekka für kurze Zeit eroberten, eifersüchtig über die Reste ihrer einstigen Größe. Noch i. J. 1904/5 erwehrten sie sich im Verein mit dem Šaiḥ von Kuwait an der äußersten Nordostecke, am Persischen Golf, ihres nördlichen Nachbars, des Fürsten der Šammar zu Hâ'il, der, aber als durchaus selbständiger Verbündeter, auf seiten des türkischen Emîr stand. So ist, obwohl Konstantinopel die Herrschaft über ganz Arabien bean-

spricht, abgesehen von dem Nordrand am Persischen Golf, dem Sandschâq al Ahsâ', das aber administrativ zum babylonischen Wilâjet Basra gehört, nur die Westküste türkisch zu nennen. Ihre größere nördliche Hälfte, das Wilâjet Hîgâz, hofft das Sultanat durch die im Bau begriffene Mekkabahn enger an sich zu ketten. Stets aber wird, wenigstens für Mekka selbst, auf den Šarifen, den einheimischen Fürsten aus der Nachkommenschaft des Propheten, Rücksicht zu nehmen sein. Die kleinere südliche Hälfte, etwa in der Ausdehnung der gegenüberliegenden italienischen Kolonie Eritrea, umfaßt das Wilâjet Jemen. Hier herrscht seit langem Kriegszustand, der selbst jetzt, wo durch den Krieg mit einer europäischen Macht eine sammelnde Regierungspare gewonnen ist, nicht völlig behoben erscheint. Zwei Namen von Aufständischen drangen in den letzten Jahren häufiger zu uns. Es sind die Benû 'Asîr unter dem Šaiḥ Idrîs und die Zaiditen unter dem Imâm Jahjâ. Das Bergland von 'Asîr an der Grenze nach dem Hîgâz hat sich schon einmal in der neueren Geschichte einen Namen gemacht. Dort versagte die Kriegskunst des bekannten Statthalters von Egypten, Muḥammad 'Alî. Nach mehr als zehnjährigem Kampfe ließ er i. J. 1837 den Versuch zur Unterwerfung aufgeben, kurz bevor i. J. 1839 'Aden von den Engländern besetzt wurde, die neuestens i. J. 1905 durch eine förmliche Grenzregulierung das Gebiet von 'Aden bis Nord-'Omân, also Süd-Ḥaḍramaut, ihrer Interessensphäre zuschreiben ließen, während Perim im Roten Meer und die Bahrain-Inseln vor al Ahsâ' bereits länger in ihrem Besitz sind. Ungefähr auf der Mitte zwischen 'Aden und 'Asîr liegt in einer Entfernung von etwa 180 km vom Hafenort Ḥodaïda in über 2200 m Meereshöhe der Hauptplatz von Jemen Šan'â'. Es zählt nach freilich nicht gesicherter Schätzung gegen 40 000 Einwohner. Hier ist der Sitz des Imâm der Zaiditen.

Die Zaiditen sind ein Zweig der Šî'iten, d. h. Parteiler, die nur den 'Alî und seine Nachkommen von der Prophetentochter Fâtima als legitime Chalifen anerkennen. Eine 'alidische Frage gibt es seit dem Tode des zweiten Chalifen 'Omar 23/644, als 'Alî in aussichtsvoller Kandidatur neben 'Oṭmân auf der Liste stand. Sie wurde verschärft, als i. J. 35/656 der nun gewählte 'Alî wegen seiner zweifelhaften Haltung bei der Ermordung 'Oṭmân's von den Freunden des toten Chalifen der Mitschuld geziehen wurde. Sie schrieb sich während des kurzen Chalifates von 'Alî mit Blut in die islâmische Geschichte ein. Schon nach einem halben Jahr kämpften zum erstenmal Muslime gegen Muslime, besiegte 'Alî eine Gruppe alter Mekkaner Aristokraten und Gefährten des Propheten, die sich um 'Â'îša, Muḥammad's Lieb-

lingsgemahlin und Tochter des ersten Chalifen Abû Bekr, gesammelt hatten, in der Schlacht von Horaiba, gewöhnlich Kamelschlacht genannt, weil die »Mutter der Gläubigen« von ihrer hart umkämpften Kamelsänfte aus persönlich den Kampf mitleitete. Im folgenden Jahre, 37/657, stand 'Alî bei Şiffin gegen den Verwandten und Rächer 'Otmân's, Mu'âwija, der bald 'Alî's Nachfolger werden sollte, als erster Chalif aus der Dynastie der Umaiaden von Damaskus; dann, 38/658, 'Alî bei Nahrawân gegen die Abtrünnigen aus dem eigenen Heere, die Hârigiten, denen aus dem Abscheu vor der Behandlung der heiligen Chalifenfrage als einer reinen Kriegerfrage und nach dem unentschiedenen Ausgang der Şiffinschlacht gar als einer bloßen Diplomatsache puritanischer Independentismus erwachsen war. Neue Motive erhielt der Şî'itismus, als zum Mißerfolg das Martyrium hinzukam. 40/661 fiel 'Alî durch Meuchelmord eines Hârigiten in seiner Hauptstadt Kûfa am unteren Euphrat. Und wenn auch sein ältester Sohn von der Fâtima, al Ḥasan, ein indolenter Genießer, sich von al Mu'âwija durch Geld beruhigen ließ, so machte der jüngere al Ḥusain alles wieder gut, als er i. J. 61/680 seinem abenteuerlichen Unternehmen, der schon gefestigten Macht der Umaiaden das Reich des Vaters zu entreißen, zum Opfer fiel und den Ort Kerbelâ nördlich von Kûfa durch seinen Tod zum şî'itischen Mekka weihte. Wie zugkräftig die Parole »Haus 'Alî« zu allen Zeiten war, wird am besten dadurch erläutert, daß immer wieder politische Abenteurer zur besseren Erreichung ihres Zieles mit fingiertem 'alidischen Stammbaum auftraten. So besteht z. B. starker Verdacht, oder zum mindesten fanden die Gegner bezeichnenderweise Glauben mit der Behauptung, daß der Ahnherr der Fâtimiden, von 358/969 bis 567/1171 Herren von Egypten, der Sprößling eines persischen Augenarztes sei. Auch der Stammvater der ersten persischen Dynastie nach der Mongolenzeit, der Şafawiden, von 907/1501 bis 1135/1722, half seinem Derwischruhm durch den Anspruch, daß das heilige Blut in seinen Adern fließe, nach. Zugleich traten beide als Mahdî auf. Denn die şî'itische Idee beschränkte sich nicht auf das politische Gebiet. Sie hielt auch da und erst recht da stand, wo allzu unbefriedigende staatliche Diesseitsverhältnisse ein transzendent-religiöses Komplement erforderten. Şî'itenkreise haben den Islâm mit messianischen Ideen überwuchert, die gerade bei der Richtung, die wir gewöhnlich als Şî'a bezeichnen, der persischen Imâmîja, den ursprünglichen Kerngedanken »Herrschaft des Hauses 'Alî« beiseite geschoben haben. Denn die derzeitigen Şâh sind türkische Kadscharen. Das Şî'itische ist nur mehr in dem Dogma erhalten, daß sie die Regierung nur in Vertretung und nur bis zur Wiederkunft

des vor mehr als 1000 Jahren verschwundenen 12. 'alidischen Imâm zu führen haben <sup>1)</sup>). Viel reiner haben die Zaiditen, deren förmliche Scheidung von der übrigen Šî'a in das Jahr 122/740 fällt, das ursprüngliche Programm bewahrt und in die Tat umgesetzt. Es war im Jahre 288/901, da zog Hâdî Jahjâ b. al Ḥusain aus der Linie al Ḥasan als erster Zaiditenimâm in Šan'â' ein. Sie ist uralter Kulturboden, diese »älteste Stadt der Welt«, wie sie von Jemeniten gern genannt wird. In der letzten vorislâmischen Zeit war sie Sitz des Statthalters der persischen Sassaniden gewesen. Die zaiditische Herrschaft reichte zeitweilig im Süden bis Zafâr, der alten himjaritischen Hauptstadt, von wo aus im 4. Jahrhundert n. Chr. abessinisches Christentum, dem in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts abessinische Herrschaft folgte, Eingang in Jemen gefunden hatte. Sie griff nach Osten über das ehemalige Gebiet des alten Sabäerreiches hinaus und über das alte Minäerland nach Nağrân im Nordosten, das vor Muḥammad Hauptsitz der Christen, zeitweilig freilich einheimischen Fürsten mosaischen Glaubens untertan gewesen war. Im Norden war die Bergfeste Ša'da der Hauptstützpunkt, im Westen der Zugang zum Meere das natürliche Ziel. Minäisch-sabäisches Heidentum, abessinische und persische Einflüsse, Judentum und Christentum: mannigfache kulturelle und religiöse Schichten, über die sich der Islâm gelagert hatte, dessen Bau nun von den Zaiditen entsprechend geändert wurde. Öfters freilich wurde ihnen auf Zeiten die Selbständigkeit genommen oder auf ein Minimum beschränkt, so, um nur einige Beispiele zu nennen, von den Aijûbiden unter Šal(âḥ)addîn 569/1133 und den 'Oṭmânen unter Selîm I. 923/1517. Die letzte größere Periode ihrer Autonomie datiert von etwa 1043/1633. Aber gleich nach der Eröffnung des Suezkanals machte die Pforte neue Anstrengungen, und seit 1872, d. i. genau ein muslimisches Jahrtausend nach dem Einzug des ersten Jahjâ, residiert wieder ein türkischer Pascha in Šan'â'. So hat z. Zt. der Zaiditenimâm die Stellung eines mediatisierten Kirchenfürsten unter einem Herrscher zwar derselben Religion, aber einer anderen Denomination, welcher farblose Ausdruck hier einstweilen absichtlich gebraucht wird. Zur Bewertung des Zaidismus als einer auch religiös gesonderten Gemeinschaft werde hier das wesentliche Unterscheidungsmaterial vorgelegt.

<sup>1)</sup> Vgl. die neue Staatsverfassungsurkunde, den Aufruf der Revolutionspartei vom Oktober 1908 und das Dokument zur Zurückziehung der Konstitution in der *Revue du monde musulman* VI und VII bei I. GOLDZİHER, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910 S. 233, 270 f.

## Kapitel I.

### Die zaiditische Frage nach Verfassung, Dogma und Kultus.

Das zaiditische Problem schürzt sich aus dem durch die Vorgeschichte bedingten gemeinschaftlichen Gegensatz zum sonstigen Islâm und einer scharfen Reaktion gegen gewisse charakteristische schiitische Konsequenzen. Es ist nun bedauerlich und ist oft bedauert worden, daß wir für die Bezeichnung der beiden muhammedanischen Hauptgruppen kein einheitliches Einteilungsprinzip haben. Denn auf Sunna, Tradition, werden wir im folgenden die Šiiten sich ebensogut berufen sehen wie die Sunniten. Noch bedauerlicher ist ein alter europäischer Vergleich, den neuestens SELIM KHAN KEUN DE HOEGERWOERD <sup>1)</sup> in dem vielleicht begreiflichen Bestreben, seinen, den persischen, Standpunkt als liberal zu empfehlen, wieder aufgenommen hat: die Sunniten seien die Katholiken, die Šiiten die Protestanten des Islâm. Die Heillosigkeit dieser unglücklichen Gleichung wird dadurch nicht behoben, daß man sie schon seit dem 17. Jahrhundert mit etwas mehr Recht umgedreht hat <sup>2)</sup>. Denn mag man auch in der Verfassungsfrage bei den 'alidischen Imâmen am ersten an Päpste denken — Pontifikalcharakter haben die Chalifen ebenso beansprucht, und die persischen Imâme haben niemals pontifiziert. Gewiß, sie sind zu Heiligen geworden — aber Heilige sind den Sunniten durchaus nicht unbekannt. Daß es aber gerade die Imâme werden sollen, ist im höchsten Grade unkatholisch. Niemand wird deswegen in die himmlische Hierarchie versetzt, weil er einmal auf Erden den Amtstitel »Heiliger Vater« führte. Im Gegenteil ist es allein echt katholisch, jede dogmatische Forderung der persönlichen Frömmigkeit oder gar Sündlosigkeit des Pontifizierenden strikte abzulehnen (s. unten

<sup>1)</sup> *Kritische Studien zur Einführung in das Recht des Islam*, Erlangen 1901, S. 13 no. 3 gegen J. E. POLAK, *Persien. Das Land und seine Bewohner*. Leipzig 1865, Bd. I, S. 320 f.

<sup>2)</sup> CHARDIN bei A. MÜLLER, *Der Islam*. Berlin 1885 und 1887. Bd. II, S. 12 no. 3.

Kap. 6). Und wenn man es auch nicht zu stark unterstreichen will, daß nach der kanonischen Theorie selbst jeder einwandfreie katholische Laie Papst werden darf, so kann es doch nichts Unkatholischeres geben als die Beschränkung der höchsten Würde auf eine bestimmte Dynastie. Vielmehr ließe sich da, wo sie zur historischen Tatsache wurde, bei unseren Zaiditen, zur Not noch der Vergleich mit der protestantischen Erscheinung des landeskirchlichen Summepiskopates durchführen. Doch die Verfassung allein kann überhaupt die Frage nicht beantworten, ob die Zaiditen eine besondere Religionsgemeinschaft darstellen. Sie berechtigt nur, sie vom Standpunkt der Sunniten aus für Schismatiker zu erklären, und zwar nicht im Sinne des schisma haereticum, sondern nur des schisma purum, da keine Institution des Islâm, sondern nur Personen verworfen werden.

Kann die Frage auf Grund der D o g m a t i k entschieden werden? Anscheinend eher; denn die Zaiditen sind wie die übrigen Šīʿiten Muʿtaziliten, d. h. sie leugnen die Körperlichkeit (nicht die Persönlichkeit) Gottes, die göttliche Vorherbestimmung und die Präexistenz des Wortes Gottes (eine Übertragung der christlichen Logoslehre auf den Qorʾân.) Daß zur Würdigung dieser Sätze als hinreichender Merkmale des Konfessionalismus der Vergleich von Protestanten und Katholiken nichts verschlägt, bedarf nicht der einzelnen Belege. Am ersten wäre er noch bei der zweiten Kontroverse durchzuführen, aber das semipelagianische Rom erkennt in Augustin immer noch den konsequentesten Prädestinarianer als doctor ecclesiae an, und anderseits ist die Vorherbestimmung nicht einmal in allen Bekenntnissen kalvinischer Observanz Dogma. Solchem Ineinander-Übergreifen hier entspricht es auch drüben, daß Muʿtazilitismus und Šīʿitismus sich nicht decken, daß jener unabhängig von diesem entstanden ist und vertreten wird. Die alten zaiditischen Autoritäten sind sich durchaus bewußt, mit ihrem Rationalismus keine šīʿitische Sonderposition zu vertreten. Das drückt sich auch sehr wohlthuend darin aus, daß sie ihn nicht wie vielfach die Imâmiten als eine Offenbarung der alten Imâme hinstellen, sondern trotz des begreiflichen Bestrebens, seine Ideen auch den Vätern anzudichten, einem Wâsil b. ʿAṭâ nicht allen Urheberruhm nehmen. Zudem erfolgte die reinliche Scheidung in einer zu langsamen natürlichen Entwicklung, als daß diese Dogmen gerade in den Kampfesjahren das nötige faßliche, klare religiöse Schibboleth hätten abgeben können. Volle 100 Jahre nach Zaid war sogar der Muʿtazilitismus offizielle Religion des sunnitischen Staates während mehrerer Jahrzehnte, und umgekehrt wird uns in Sulaimân b. Garîr ein führender Zaidit genannt, der die krasseste Prädestination

lehrte <sup>1)</sup>. Und als dann die Sonderung sich ganz vollzog, hatten beide theologischen Anschauungen so stark aufeinander abgefärbt, daß innerhalb der Orthodoxie mehreren Richtungen nebeneinander Bürgerrecht gewährt werden mußte, die ebensoweit voneinander divergierten, wie die gemäßigte von der gemäßigten Dogmatik der Zaiditen. Gern machen diese sogar von der Hilfe solcher Nachbarn Gebrauch, wenn ihnen im eigenen Hause der Rationalismus über den Kopf zu wachsen droht. Das zeigte sich vor allem gelegentlich des andernorts <sup>2)</sup> angedeuteten Streites mit den Muṭarrifiten. Hier nur ein ergänzendes Beispiel aus dem populärsten Dogmenstreit: über die Lehre vom Qorʾān. Die Muṭarrifiten waren, soweit wir aus den knappen gegnerischen Andeutungen entnehmen können, wahrscheinlich unter dem Einfluß einer Art griechischer Ideenlehre, in der Logostheorie zu einer Dyoprosopie mit voller Scheidung der beiden Naturen gelangt: der sichtbare Qorʾān sei Muḥammad's Werk und die Rezitation des Lesers Wort; der *τύπος*, der Erhabene Qorʾān, dagegen ein göttliches Accidens, für das die Frage, ob uranfänglich, ob in der Zeit entstanden, abzulehnen sei. Die Beziehung zwischen den beiden Naturen scheinen sie doketisch aufgefaßt zu haben, in der Weise, daß der *ἄνω λόγος* gar nicht in das *κένωμα* hinabsteigt, sondern an einem Aeōn des *πλήρωμα* gebunden bleibt, wenn es bei ihnen heißt: »der<sup>3)</sup> (himmlische) Qorʾān ist nicht zu uns gekommen, nicht bis zu uns gelangt, sondern ist im Herzen des Engels Michael.« Im klassischen orthodoxen Tenor werden dem die zaiditischen Thesen gegenübergestellt: »dies, was in den Gebetsnischen vorgelesen wird, ....das ist der Erhabene Qorʾān«,

<sup>1)</sup> S. mein *Staatsrecht der Zaiditen* Straßburg 1912. S. 34.

<sup>2)</sup> »Der Islam« II. 1911, S. 68 f.

<sup>3)</sup> 'Aqā'id ahl al bait wa radd 'alā 'l Muṭarrifīja, vor 8. Jahrh. H. Berl. 10292. Vgl.

ma'rifa 19, fol. 175 b, ult. ff. وقال اهل الاسلام كافة ان القرآن قد اتانا ويبلغه رسول الله صلعم الينا وقالت المطرفية ان القرآن ما اتانا ولا بلغ الينا لكنه في قلب ملك يقال له ميخائيل ma'rifa ٢١, fol. 176 b; وقال اهل الاسلام كافة ان هذا المتلو بين المسلمين هو كلام رب العالمين وقالت المطرفية ليس بكلام رب العالمين وانما هو كلام من نطق به من القارئين ma'rifa ٢٥, fol. 178 a; وقال اهل الاسلام كافة ان هذا القرآن المتلو في المحاريب من احداث الله وانشائه وقالت المطرفية بل هو من فعل محمد وانشائه ma'rifa ٨١, fol. 200 b; وقال اهل الاسلام كافة ان القرآن محدث وقالت المطرفية ان القرآن ليس بمحدث ولا قديم ومع ذلك هو عرض من الاعراض

ist »von Gottes Schöpfung und Erzeugung«. Im Eifer wird sogar gegenüber jenem Accidens völlig der Unterschied gegen die Orthodoxen ignoriert: »Es lehren die Männer des Islâm insgesamt, daß der Qor'ân in der Zeit entstanden ist«. Ganz darf es auch nicht übersehen werden, daß in jüngerer Zeit gerade ein Zaidit den Versuch gemacht hat, zwischen der gemäßigten scholastischen Orthodoxie und dem ebenso scholastischen Rationalismus eine Brücke zu schlagen <sup>1)</sup>.

Aber ein einzelner wohlmeinender Gelehrter kann solche Brücken nicht schlagen. Es bleibt dabei: Ihr habt einen anderen Geist. Und wir werden andernorts die trennende Wirkung des theologischen Unterschiedes bis in das bürgerliche Rechtsleben zu spüren Gelegenheit haben. Aber trotz aller oder vielmehr eben wegen voller Würdigung jedes Glaubensinhaltes (und der will doch auch in seiner verzerrtesten Form noch ein Stück suchender Weltanschauung sein) als Binders oder Lözers religiöser Gemeinschaften wäre es eine Verkenning ihres volkstümlichen Charakters, wollte man sie im wesentlichen durch dogmatische Richtlinien umgrenzen. Zu dem 'Wie dünkt euch um Gott?' tritt das 'Wie — man gestatte einmal den Ausdruck — kommt ihr an ihn heran?' Zwei Antworten sind von den monotheistischen Religionen darauf gegeben worden: es geschehe durch eine Gesamtlebensführung, die durch einen nach dem vorgestellten Gott orientierten Willen geleitet und von einer auf ihn abgetönten Seelenstimmung begleitet sei, und durch die Beobachtung einer Summe von einzelnen als von Gott vorgeschriebenen Handlungen. Zwischen den beiden Extremen, die nur in dem einen oder anderen das Wesen der Gottesverehrung erkennen, gibt es eine mannigfache Abstufung von Kombinationen. Wo aber überhaupt wie im Islâm das letztere als ein wesentlicher Bestandteil mit aufgenommen wird, liegt, weil jede Kirche die sichtbare Projektion einer Gemeinschaft der Seelen ist, die Tendenz nahe, dies Augenfällige und Kontrollierbare als das Wesentliche in den Vordergrund zu stellen, da es sich in ganz anderem Maße als die intellektuellen Glaubensvorstellungen oder die Herzens- und Lebenswerte zum Kriterium und Symbolon eignet. Ein Beispiel: Sicher ist das sola fide das Grundmotiv der Reformation. Ganz falsch aber wäre es, daraus den Schluß zu ziehen, daß sich nun der Protestant und der Katholik am ehesten an der verschiedenen Auffassung des gegenseitigen Verhältnisses von Glauben und guten Werken erkennen. Woran sie sich aber erkennen, das ist: ob Rosenkranz oder nicht, ob Abendmahl sub utraque oder sub una, ob Fasten, ob Wallfahrt. Ja

<sup>1)</sup> »Der Islam« II. S. 69 ff. zu Muḥammad b. Ibrāhīm b. al Murtaḏā b. al Hādī b. al Wazīr (gest. 840/1435), *ʿUṭr al ḥaqq 'alā 'l ḥalq*, Cairo 1318.

mehr: nicht das steht unter ihnen zur Debatte, ob die »Heilstatsache« des Todes Christi in steter Wirksamkeit erhalten werden könne, sondern wie das zu geschehen habe: durch ein erneuerndes Opfer oder nicht. Nicht die religiöse Heldenverehrung an sich ist Gegenstand der Kontroverse, auch die verschiedene Zahl macht noch keinen qualitativen Unterschied, und anderseits müssen sich die verschiedenartigsten Helden, mannigfache Lokal- und Standespatrone, innerhalb Einer Kircheneinheit vertragen, gleichen sich an und leihen gewisse Züge unter sich und über die Grenze aus. Was aber sondert, ist das Maß der Kultbedürftigkeit, die ihrerseits gestaltend auf das Objekt zurückwirkt, ist die Form der Verehrung: ob man etwa zu dem toten Paulus nur als einem religiösen Genius und »ausgewählten Rüstzeug« mit mehr oder minder starker Betonung seiner Autorität aufblickt, oder ob man ihn anruft — ein lebendiger Helfer ist er beiden. Wenn es nicht so selbstverständlich klänge, könnte man definieren: eine Kirche, eine sichtbare Religionsgemeinschaft, besteht da, wo die Religion sich in einem gemeinsamen »darstellenden Handeln« (Schleiermacher) äußern kann, wo eine gemeinsame Form der Gottesverehrung, ein bestimmt geregelter K u l t u s geschaffen ist, und wo die im Gottesdienst gipfelnde Zusammengehörigkeit auch durch religiös begründete Gebräuche des Alltags- und Privatlebens, den Ritus im weiteren Sinne, gefördert oder zum mindesten nicht durch entgegenstehende gehindert wird. Es ist schon rein psychologisch unmöglich, daß die zur Form gehörende Formel in jedem Glied genau dieselben Begriffsvorstellungen auslöst. Somit läßt sich der Gottesdienst gar nicht ohne Gefahr aus der kultischen in die rein dogmatische Sphäre hinüberleiten. Selbst die auf den ersten Blick so kultlosen protestantischen gottesdienstlichen Versammlungen sind im besten Sinne durch und durch kultisch. »Sacrificium laudis« <sup>1)</sup> nannte einer ihrer Begründer die Predigt, als »eitel Lob und Dank« <sup>2)</sup> nahm er das Apostolikum auf.

Gegen solche Betonung der kultischen Formen ließe sich vielleicht einwenden, sie seien nur der Ausdruck des Dogmas. Das gilt, soweit uns überhaupt Einblick in die geschichtliche Entwicklung möglich ist, nur mit starker Einschränkung. Die Messe ist älter als die Transsubstantiationslehre, Heilige wurden eher verehrt, als es Lehrsätze de cultu sanctorum gab, die Taufe ist gefeiert, bevor das *ἐν ὀνόματι* sich zur regula fidei entfaltet hatte. Und nirgends ist der Vollgehalt des Kultus in das begriffliche Lehrgebäude restlos übergegangen. Selbst bei der genauesten Kenntnis der Weltanschauung und aller

<sup>1)</sup> LUTHER, Erl. Ausg.<sup>2</sup> IV, 496 f.

<sup>2)</sup> Ders., Erl. Ausg. XXIII, 191.

einzelnen Lehren einer Religionsgemeinde wird man sich von den Ausdrucksformen ihres religiösen Lebens noch keinerlei klares Bild machen können. Es bleibt da immer etwas Inkommensurables, Irrationales, ein Unbewußtes. Und das Unbewußte hat zum mindesten den Reiz und Vorzug des Unbefangenen. So könnte es denn auch hier, vom Mythos auf die Theologie übertragen, gelten: »der Kultus bewahrt ... viel reiner die Tatsache der wirklichen Religiosität als der Mythos«<sup>1)</sup>. Darin aber liegt die kirchenbildende und somit kirchentrennende Kraft des Kultus, daß er auch in der sublimsten und in der verzerrten Form seiner Grundidee nach das ist, was der Erforscher der religiösen Psyche bei den Semiten, ROBERTSON SMITH<sup>2)</sup>, als die »sakramentale Gemeinschaft« der Gläubigen und das »lebendige Band zwischen ihnen und ihrem Gott« bezeichnete.

<sup>1)</sup> A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*<sup>2</sup>. Leipzig-Berlin 1910. S. 95.

<sup>2)</sup> *Lectures on the Religion of the Semites*<sup>2</sup>. London 1894, S. 439.

## Kapitel 2.

### Differenzierungsmöglichkeiten im islâmischen Kultus.

Wenn die Vorbedingung jeder Beurteilung der Versuch ist, die Dinge aus ihrem Milieu heraus zu begreifen, dann mußte die umgrenzende Bedeutung des Kultus hier stark unterstrichen werden, um überhaupt eine Perspektive zu gewinnen, den echt ritualistischen Islâm islâmisch zu verstehen, und um so stärker, je weniger für unsern Blick die trennenden Unterschiede dort im Verhältnis stehen zu dem heftigen Streit und der gewaltigen Literatur, die sie hervorgebracht haben. Zugleich sollte der herangezogene Vergleich aus dem Europäischen einen Maßstab bilden für die Abmessung der innerislâmischen Abstände. Die Aussicht, daß man bei der Eingliederung des Zaidismus in das Gesamtbild des Islâm auf Besonderheiten stoßen werde, die hinreichende Merkmale etwa im Sinne unseres Konfessionalismus abgäben, erscheint von vornherein nicht groß, wenn man bedenkt, daß der Prophet selbst die religiösen Gebräuche geübt und im Qor'ân kanonisiert hat. So steht jedem Muslim fest, daß die kultische Verehrung Gottes zu geschehen habe durch die Beobachtung gewisser Waschungen zum Zweck der rituellen Reinheit, *ṭahāra*; eines Anbetungszeremonials, *ṣalāt*; einer steuermäßig geregelten Wohltätigkeit, *zakāt*; des Fastens, *ṣijām* oder *ṣaum*; der Pilgerfahrt nach Mekka, *ḥaǧǧ*; sowie ritueller Bestimmungen über die Schlachtung, *dabiḥa*, und verbotene Speisen. Wie groß die Übereinstimmung ist, wird am besten durch eine literarische Bemerkung illustriert. Die Bestimmungen über diese Pflichten sind mit dem Familien- und Erbrecht, dem Sachen- und Obligationsrecht, den Prozeß- und Strafbestimmungen, mit Kriegs- und Verwaltungsfragen, mit Polizeivorschriften und gar Regeln des gesellschaftlichen Lebens Gegenstand der Wissenschaft des *fiqh*; ein Wort, das wir demnach durch einen genügend deckenden Ausdruck nicht wiedergeben können. Nun liegt die erdrückende Masse der Werke aus dieser bei den Muslimen bis zum heutigen Tage beliebtesten Disziplin in einer öden Gleichmäßigkeit vor. Schon die Reihenfolge, in

der die einzelnen Materien abgehandelt werden, und die Anordnung innerhalb jedes Abschnittes ist nun bereits über 1000 Jahre und bei den verschiedenen Schulen so gut wie gleich. Der Student pflegt sie sich durch versus memoriales einzuprägen. Dabei ist diese Aufeinanderfolge nicht etwa innerlich begründet. Denn ihr »einen vernünftigen Anstrich zu geben«, ist auch den Argumenten von al Bâgûrî, dem 1277/1861 verstorbenen ehemaligen Rektor der Cairiner Universität al Azhar, nicht gelungen <sup>1)</sup>. Gewiß ist insoweit ein Prinzip zu erkennen, als die erste kleinere Hälfte jedes Kompendiums in 5 Büchern die kultischen »Säulen der Religion« behandelt: *ṭahâra*, *ṣalât*, *zakât*, *siyâm*, *ḥağğ*. Um so auffälliger ist, daß die Schlachtungs- und Speisegesetze weit in den zweiten Teil unter die Fragen rein bürgerlichen Charakters verlegt werden, obgleich man sie gerade auch bei den Zaiditen, die in diesen Dingen religiös enger befangen sind, da suchen würde, wo man sie z. B. bei aš Šâfi'î im *k. al umm* findet: nach dem *ḥağğ*, vor dem Handelsrecht, oder bei Mâlik und Ḥalîl b. Ishâq al Mâlikî, die im *muwatta'*, bzw. im *muḥtaṣar* zugleich den »hl. Krieg« mit an diese Stelle rücken. Freilich ließe sich die gewöhnliche Stellung von allen denen verteidigen, die für die Erklärung der Riten des häuslichen und privaten Lebens jenem Rationalismus huldigen, der bei uns einst von dem alten Göttinger JOH. DAV. MICHAELIS heimisch gemacht wurde durch *das Mosaische Recht* (Reutlingen 1785), dieses Standardwerk der Theorie von der Zweckmäßigkeit, praktischen Nützlichkeit und Allnatürlichkeit. Für solche rationalistische Entblätterung ließe sich noch anführen, daß der Prophet z. B. in den Speisevorschriften durchaus den aufgeklärten Liberalen macht und das Kriterium »wohl-schmeckend« (Sûre 2, 163 ff., 7, 156) aufstellt unter ausdrücklichem Kampf gegen die abergläubischen altarabischen Sitten, »die Spuren des Satan« (Sûre 6, 143), und Aufhebung der jüdischen Verordnungen als zeitlich begrenzter pädagogischer »Straf«mittel (Sûre 4, 158 f.) <sup>2)</sup>. Wenn man nun unter Berufung darauf die in Frage stehenden Bestimmungen im wesentlichen unter den Gesichtspunkt der guten Sitte und ästhetisch-zweckmäßigen Lebenshaltung stellen, oder sie etwa ins Ressort der Sanitätspolizei <sup>3)</sup> rücken, und demgemäß die religiösen Formeln bei dem Schächten nicht weiter würdigen wollte als etwa die

<sup>1)</sup> SNUCK HURGRONJE in ZDMG. 53, 149.

<sup>2)</sup> Man wird an paulinische Würdigung des Gesetzes: *παράχρησις* Gal. 3, 24; *στοιχεῖα τοῦ νόμου* Gal. 4, 3 und das *παρεσθλθεν* Röm. 5, 20 erinnert. I. GOLDZIER, *Vorlesungen* S. 13 deutet gnostisch-marcionitische Vermittelung an.

<sup>3)</sup> I. L. SAALSCHÜTZ, *Das Mosaische Recht mit Berücksichtigung des späteren jüdischen*, 1846, brachte die entsprechenden Dinge im Abschnitt 2 »Verwaltung, Polizei«.

in Kauf- und Kontraktformularen, so bliebe an der Anordnung immer noch das auffällig, daß die Vorschriften über das Opfer am »Großen Fest« während des *ḥaġġ* auf Grund eines rein äußerlichen tertium comparationis an die Schlacht- und Jagdkapitel herantreten und somit mitten unter die bürgerlichen Dinge eingereiht werden.

Der Schematismus der Anordnung mag schon ahnen lassen, daß auch das Wie des Rituale wenig Variationen zeigt. Der Islâm ermangelt zu sehr der Originalität, als daß er lange um den Ausdruck seiner Religiosität hätte ringen müssen. Altes Arabertum, Šâbierart, Parsismus, jüdisches und christliches Wesen mancherlei Observanz waren auch hier die Lehrer in Vorbild und Gegenbild. Für das alte Arabertum verstand sich letzteres von selbst, sollte es doch aus der »Unwissenheit« herausgehoben werden. Aber auch je mehr dem Propheten klar wurde, daß Juden und Christen in ihm nicht den Wiederhersteller der echten Religion der Abraham-Mose-Jesu anerkennen wollten, mußte er von ihnen abrücken und ihre Formen als verderbt verwerfen. Er wurde sichtender Eklektiker. Es galt nicht nur Zeremonien auszuwählen, sondern auch unterscheidende Ausführungsbestimmungen zu treffen, nicht nur Fasten überhaupt anzuordnen (Sûre 2, 179), sondern, wie in Sûre 2, 181 bezüglich des Monates Ramaḍân geschieht, besondere Fastzeiten einzuführen, oder den bestimmten Wochentag Freitag für den gemeinsamen Gottesdienst herauszuheben (Sûre 62, 9), oder die übernommene <sup>1)</sup> Gebetsrichtung nach Jerusalem durch eine besondere islâmische nach Mekka zu ersetzen (Sûre 2, 136 ff.). Freilich enthält der Qor'ân durchaus nicht ein lückenloses Zeremonialsystem, nur Einzelbestimmungen, bei Gelegenheit, oft auf Anfrage hin getroffen. Doch man lese etwa Sûre 5, 8. 9, über die Waschung: »O ihr, die ihr gläubig geworden seid, wenn ihr euch zur *ṣalât* anschickt, so waschet eure Angesichter und eure Hände bis zu den Ellbogen und reibt über eure Köpfe und eure Füße bis zu den Knöcheln. Wenn ihr aber seminis effluxu polluti seid, so reinigt euch. Seid ihr aber krank oder auf Reisen, oder es kommt jemand von euch e secessu, oder ihr habt die Frauen berührt und ihr findet kein Wasser, so bedient euch reinen Feinsandes und reibt damit über eure Gesichter und Hände.« Das ist alles so spezialisiert, gibt die Anlässe zur Reinigung an, ihre verschiedenen Formen, den Verlauf und sogar Ausnahmebestimmungen für den Notfall, so daß der Rückschluß gestattet ist, auch da, wo der Qor'ân nicht so ins einzelne geht, habe der Prophet durch seine Praxis und sein anordnendes Wort ein Beispiel gegeben, das bis ins

---

<sup>1)</sup> Vgl. Daniel 6, 11.

Detail den Gläubigen für immer zum Gesetz wurde. Diese Praxis aber und dies Wort machen als *fi'l* und *qaul*, zu denen als drittes noch das *sukât* oder *taqrîr* kommt, das, was der Prophet bei anderen billigte, die Sunna (eig. den Weg, die Handlungsweise Muḥammad's) aus. Qor'ân und Sunna sind die eigentlichen materialen Grundlagen des *fiqh* nach der Behauptung des gesamten Islâm. Das hat eine sehr verderbliche Folge gehabt. Ebenso wenig wie die bürgerlichen und sozialen Verhältnisse des muslimischen Weltreiches nach den Ideen des enghorizontigen Araberpropheten geregelt werden konnten, stand mit seinem Tode die Ausbildung des Ritus still. Kärner sind eine Naturerscheinung, und zwar eine notwendige. Der Qor'ân bestand freilich war — von kleinen Interpolationen abgesehen — nicht zu ändern. Aber Sunnasätze, *hadîte*, wurden nach allen Regeln der einschlägigen Kunst erfunden, d. h. man berief sich auf ein *isnâd*, eine Kette von Gewährsmännern, deren letzter als Augen- oder Ohrenzeuge des Propheten die gewünschte Materie, *matn*, vortrug. Die Aufgabe nun, der sich die junge Wissenschaft des *fiqh* einst gegenüber sah, war, die materialen Grundlagen zu einem System auszuarbeiten durch formale Methode. Sie bestand naturgemäß einmal in der Exegese des Qor'ân. Die hatte immerhin Spielraum. Es hieß die Philologie der Theologen verkennen, wollte man sich nicht darauf gefaßt machen, daß sie z. B. in der (S. 13) zitierten Stelle Problem auf Problem gefunden haben. Dazu kommt, daß der Prophet sich im hl. Buch selbst widersprochen hat. Er hat sich dann auf Vorhaltungen dahin ausgedrückt, daß Gott, der »die Macht hat zu allem«, einen Vers »aufhebt« (Sûre 2, 100). Sehr ernst, ernster als der Prophet, haben die Faqîh diese »Abrogations«-frage aufgefaßt. Man merkt es den geschraubten Abhandlungen an, daß hier ein Gottes unwürdiger Widerspruch vertuscht werden soll. Der Zaidit al Qâsim (gest. 246/860) stellt den Satz auf: »Die Verse werden nicht verändert oder abgeschafft, außer daß ihr Wesen fernerhin bestehen bleibt«<sup>1)</sup>. Den dialektischen Beweis dafür holt er sich aus der philosophischen Attributenlehre: es verschwinden oder wechseln nur einige Eigenschaften (*sifât*) des Verses. Grotesk genug ist das dazu herangezogene Beispiel: die verschiedenen Stadien des Menschenwesens nach der qor'ânischen Embryologie (Sûre 23, 12 ff.). Ebenso wenig trifft sein theologischer Beweis den springenden Punkt, wenn er sich auf »ein Wort Jesu aus dem Evangelium« beruft und Matthaeus

<sup>1)</sup> k. an nâsiḥ wal mansûḥ, Berl. 4876, fol. 126 a Mitte. لَا تَرَىٰ أَنَّ الْآيَةَ لَا

تَكُونُ مُبَدَّلَةً وَلَا مَنسُوخَةً إِلَّا وَعَيْنُهَا قَائِمَةٌ بَعْدَ مَوْجُودَةٍ

5, 17 b. 18. 20. 21 — übrigens tendenziös <sup>1)</sup> geändert — zitiert. Wenn er nun als Beispiel dafür, wie entgegenstehende Stellen sich miteinander zu vertragen haben, auf die verschiedene Form der *ṣalāt* bei festem Wohnsitz und auf der Reise hinweist, so deutet er damit auf eine abstruse, für die exegetische Praxis folgeschwere Harmonistik hin: man unterscheidet — auch wo der Qor'ān kein Wort davon sagt — zwischen *‘amm* und *ḥaṣṣ*, Stellen von allgemeiner und von besonderer Bedeutung und Verbindlichkeit.

In der Sunnamaterie, die ebenfalls exegetisch durcharbeiten ist, muß zunächst zwischen Echtem und Unechtem gesondert werden. Das geschieht in einem scheinbar einwandfreien Verfahren, dem der *Isnād*probe über die Lückenlosigkeit der Kette und die Glaubwürdigkeit der Gewährsmänner, also etwa im Sinne unserer Frage nach der äußeren Bezeugung. Wenn wir freilich auch alle Veranlassung haben, den *ḥadīthen* selbst bei bestbestandener Kettenprüfung äußerst zweifelnd gegenüberzustehen, so braucht doch von zwei widersprechenden an sich noch keins unecht zu sein. Muḥammad widersprach sich schon im Qor'ān, in der ausdrücklichen »Offenbarung«. Man mache den Rückschluß auf die Sunna, zumal auf *fi'l* und *sukūt*, hielt man es doch beim Steigen seiner Autorität für notwendig, ihm seine Gewohnheiten bei den diskretesten körperlichen Funktionen abzugucken, oder (wenn man den betreffenden Traditionen skeptisch gegenübersteht) wollten doch wenigstens die Späteren wissen, wie dergleichen *fiqh*-gemäß nach hohem Vorbild zu geschehen habe. Daß in den hierhergehörenden *ḥadīthen* auch seine Gattin *‘Ā'isa* als Urtradent auftritt, ist schließlich persönlicher Geschmack; die Mutter der Gläubigen war wohl die nächste dazu. Übrigens herrscht durchaus keinerlei Einstimmigkeit hier. Drei Formen werden z. B. zum *baul* als »sicher« überliefert. Mag sein; Konsequenz lag ihm überhaupt nicht. Gewiß hat sich seine Prophetennatur auffallend gut in die Rolle des Regierenden hineingefunden, aber als solcher wurde er, der in seinen vierziger Jahren noch von ekstatischen Visionen gelebt hatte, doch durchaus kein korrekter Paragraphenmann oder Verfügungsfanatiker. Es gibt Traditionen, welche andeuten, daß er gar nicht jede Kleinigkeit zur Norm erhoben wissen wollte, weil er selbst dafür keine feste Norm

<sup>1)</sup> Vers 18 gibt er so wieder: fol. 126 b unten. *وَحَقَّقْ أَقُولُ لَكُمْ أَنَّهُ لَمْ تَبْدَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ آيَةً وَلَمْ تَبْطُلْ وَلَمْ تَنْتَقِصْ مِنْ وَصَايَا اللَّهِ وَصِيَّةً حَتَّى تَبِيدَ وَتَنْتَقِصَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ* Vers 17; *جئْتُ لَدُنْكَ كُلَّهُ مَثْبُتًا* *Pešitā, πληρωσαι ... statt*

hatte: Er wurde einmal über seine freiwilligen (supererogatorischen) Wochenfasttage ausgefragt. Da wurde er sehr zornig <sup>1)</sup>. Der Satz scheint echt zu sein. Denn gern hat man ihn nicht aufgenommen. Die Erklärer halten es für nötig, den Propheten auf alle mögliche Weise zu entschuldigen. — Die Geschichte liebt seltsame Ironien. Die muslimischen Faqîh dürften sich getrost zu den größten Kleinigkeitskrämern der Welt rechnen. Und der, auf den sie sich berufen, zeigte noch im letzten Lebensjahre eine geniale Nachlässigkeit. Das hat SNOUCK HURGRONJE <sup>2)</sup> an einem klassischen Beispiel gezeigt. Denn ein Pedant war der Mann nicht, der, als er i. J. 10/632 endlich das heißersehnte Ziel erreicht hatte, selbst als Haupt von Mekka und Arabien den hochheiligen *ḥaǧǧ* zu leiten, für seine Person aus Bequemlichkeit sich mit der weniger lästigen Form eines ursprünglich gar nicht in diese Zeit gehörenden kleineren Mekkanischen Festes, der *ʿumra*, begnügte, wodurch er nicht geringe Verwirrung angestiftet hat, bis charakteristischerweise dieser lapsus, den er selbst noch durch Opfer zu sühnen für notwendig erklärte, zum heiligen Vorbild wurde unter dem spitzfindigen Titel, mit dem er ihn zu beschönigen versuchte: *tamattuʿ*, d. i. Benutzung der *ʿumra* als *ḥaǧǧ* (vgl. Sûre 2, 192). Bei solcher Sorglosigkeit des Propheten ist es natürlich, daß entgegenstehende *ḥadîthe* echt sein und die Kettenprobe bestehen können. So müssen also auch hier gegebenen Falls die Abrogations- <sup>3)</sup> und die Spezialisierungsfrage: *ʿamm* und *ḥâss*, aufgeworfen werden.

Einige ganz prinzipiellen Schulen wie die in den Wahnâbiten wieder aufgelebten Ḥanbaliten, die Zâhiriten, die im 4. und 5. Jahrh. H. in Spanien von Einfluß waren, und zum Teil die imâmitischen Šîʿiten haben behauptet, allein durch Qorʾan- und Sunnainterpretation das Gesamtnetz des *fiqh* ausgespannt zu haben. Die übrigen orthodoxen Hauptschulen und die Zaiditen haben, freilich in verschiedener Abschattung, einige weitere Formalstufen hinzugefügt, von denen hier das *qijâs* <sup>4)</sup>, das Abmessen, genannt sei. Es ist ein Deduktionsverfahren,

<sup>1)</sup> Muslim, *ṣaḥîḥ* mit Nawawî, *minḥâǧ fi ṣarḥi M.* Bûlâq 1283, III, 120/1.

<sup>2)</sup> *Het Mekkaansche feest*, Leiden 1880, S. 86 ff.

<sup>3)</sup> Die älteste (verlorene) Spezialabhandlung über die Abrogation in der Sunna stammt von Muḥammad b. Muslim az Zuhri (Brock. I, 65, 2; gest. 124/742), vgl. die Einleitung zu Abû Bekr Muḥammad b. Mûsâ b. ʿOtmân al Ḥâzimî al Hamadânî (Brock. I, 356, 13; gest. 584/1180) *k. al iʿtibâr fi ʿn nâsiḥ wal mansûḥ*, Haiderâbâd 1319, p. 1 ff.

<sup>4)</sup> Über das *qijâs* bei den Zaiditen handelt ausführlich Aḥmad b. Jahjâ b. al Murtaḍâ in seiner Enzyklopädie Berl. 4894 fol. 53 a ff.; 4900 fol. 141 a ff. Die Berechtigung wird apriorisch (*ʿaqlan*) und autoritativ (*samʿan*) erwiesen, letzteres z. B. nach dem bekannten Ausspruch des Muʿâd: »Ich werde (falls Qorʾan und Sunna nicht ausreichen) nach meinem *raʾj* entscheiden«. Schon al Ḥadî hat ein *k. al qijâs* geschrieben (das mir noch nicht zu-

das eine Vorschrift von einem in dem hl. Buch oder der Tradition genannten Fall mit Hilfe eines tertium comparationis auf einen neuen überträgt.

Bereits im 3. Jahrhundert ist die aufbauende Tätigkeit abgeschlossen. Sie hat ein überaus einheitliches Resultat gehabt. Es ist über die Auslegung der heiligen Texte in so weitgehendem Maße zur Übereinstimmung gekommen, daß eben diese Übereinstimmung, *ig̣mā'*, den Späteren selbst wieder ein formales Prinzip wurde, d. h. sie brauchen nun nicht mehr auf die Quellen zurückzugehen, sondern argumentieren gleichsam: quod semper, quod ab omnibus, quod ubique. Man sieht, es ist ziemlich verworren, wenn die muslimische Wissenschaft in der Disziplin *uṣūl al fiqh* die nach ganz verschiedenen Einteilungsprinzipien gewonnenen Elemente: *qor'ān*, *sunna*, *qijās* und *ig̣mā'*, einfach als die vier »Wurzeln des Rechts« zusammenstellt. Die beiden ersten sind materiale Prinzipien, das dritte ist ein formales, und zwar nur Nebenform, dessen Arbeit bei einigen mit demselben Erfolg durch eine nötigenfalls recht dreiste angebliche Verbalinterpretation und Heranziehung eines umfangreicheren Traditionsmaterials unter entsprechend geringerer Belastung bei der Echtheitsprobe geleistet wird. Das vierte, das *ig̣mā'*, ist zunächst gar keine Grundlage, sondern ein Resultat <sup>1)</sup> und die Summe des bisher Genannten und wird erst zum Formalprinzip. Kompliziert wird die Lage nun aber,

gänglich ist). Hierher gehört vielleicht auch die Bemerkung des Ibn Ḥazm, der seine Schriften kannte: رَأَى فِي الْفَقْهِ لَهُ (s. bei Ibn Haldūn, *ʿibar*, Būlāq 1284, Bd. IV, S. 111 unten). Doch muß noch Ibn Ḥumaid in Berl. 4947 fol. 90 b ff. ausführlich der Ansicht entgegengetreten, daß al Hādī nicht das *qijās* vertreten habe. Inkonsistenz in der Anwendung des *qijās* wird den Zaiditen in einem imāmischen Werke aus neuester Zeit vorgeworfen von Muḥammad b. Ġawād, der i. J. 1250/1834 in Šīrāz Einblick in 120 Bände zaiditischer Werke aus Šanʿāʾ tat: Berl. 2161 fol. 52 b ff. Vielleicht erklärt sich dieser Vorwurf aus dem durch die Geschichte der Disziplin bedingten Zurücktreten des *qijās* vor dem *ig̣mā'*. Im zaiditischen *k. al muntazaʿ al muḥtār* Cairo 1328 heißen die Kapitelanfänge sehr oft: »Die Wurzel ist: das Buch, die Sunna und der consensus« (vgl. I p. 226, 233, 237, 339 u. ö.). Gegen die Anwendung des *qijās* bei den Ḥanefiten als zu weitgehend polemisiert häufiger Šārimaddīn (um 879/1474) im *k. al fuṣūl fī uṣūl al fiqh* Berl. 4941 z. B. fol. 88 b, 89 a. Für die innerislāmische Eingliederung aber ist es andererseits bezeichnend, daß das subjektive Ermessen des *istiḥsān*, des »für-gut-Befindens« anerkannt wird, und zwar als Abart des *qijās* (vgl. dazu I. GOLDZIEHER in W. Z. K. M. I 1887, 278 ff.) unter ausdrücklicher Angabe des *iḥtilāf*: mit den Ḥanefiten gegen die Šāfiʿiten (vgl. d. Enzyklopädie in Berl. 4900 fol. 145 a).'

<sup>1)</sup> Vgl. die Definition des Zaiditen al Qāsim (gest. 246/860) in seiner theologischen Prinzipienlehre Berl. 4876 fol. 63 b unten العقل sc.] ثم الاجماع من بعد ذلك

والكتاب والرسول] حجة رابعة مشتملة على جميع الحجج الثلاث وعائدة اليها

wenn man auf das historische Verhältniß sieht. Nicht die Gelehrten haben die Einzelheiten, z. B. des Kultus, g e s c h a f f e n. Neben ihrer Arbeit her und bevor sie in der Exegese zur Übereinstimmung gelangten, gab es eine praktische Übereinstimmung in vielen Dingen. Nimmt man dies *igmad'*, den »katholischen Instinkt«, den uns vor allem SNOUCK HURGRONJE verstehen gelehrt hat, in die *Uşul*lehre mit hinein, so erhält man zu den Material- und Formalgrundlagen noch eine psychologische, den objektiven gegenüber ein subjektives Prinzip. Und dies verdiente logisch und tatsächlich den ersten Rang. Es gab Dinge, die standen bereits in allgemeiner Anerkennung, ehe man sich überhaupt im Qor'ân nach einer Belegstelle umsah. Nachträglich freilich ist das Finden nicht zu schwer, da man das Gesuchte gleich mitbringt. Ein Beispiel: die Lehre vom purgatorium ist nicht etwa aus dem οὐκ ἀφεθήσεται ... οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι (Matth. 12, 32) oder aus σωθήσεται οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός (I. Korinther 3, 11) entstanden, aber darin bestätigt gefunden. — Definieren ließe sich das psychologische Prinzip des *igmad'*, des consensus, etwa so: Es ist das Ergebnis des Assimilationsprozesses zwischen den Statuten des Religionsstifters und der Disposition wie den Bedürfnissen seiner Bekenner. Denn das Individuum, das Volk, die Zeit tritt nicht voraussetzungslos, nicht als völlig unbeschriebenes Blatt, das nun einfach bedruckt werden könnte, an das Neugebotene heran. Jener Prozeß hat um so größeren Spielraum, je weniger statutarisch sich der Stifter gab, z. B. im Christentum, das sich darum auch in eine Reihe völlig verschiedener Kulte kleiden konnte. Geringer war die Möglichkeit der Assimilation im Islâm. Und wo sie hier bedeutend war, z. B. im Heiligen-, Reliquien- und zauberrestlichen Wesen, hat man sich bezeichnenderweise gescheut, das in dem offiziellen *fiqh* zum klaren Ausdruck zu bringen. Jene Disposition und Bedürfnisse nun sind mannigfacher Art: Neigung, die Religion bequem zu machen, und — in oft nur scheinbarem Gegensatz dazu — sie durch Betonung von Äußerlichkeiten handgreiflicher zu gestalten. In beiden Fällen wird man nach dem Grundsatz der Religionspsychologie: »Der Glaube aller stärkt den Glauben«, sich nicht eher beruhigen, als bis man konstatiert: so tun alle. In der Wirklichkeit erleidet dies »alle« mancherlei Einschränkung. Ja der consensus kann aus dem dissensus hervorgehen, der Drang nach Gemeinschaft sich mit dem Streben nach religiöser Absonderung verbinden, wie den

---

Übrigens ergibt die Gegenüberstellung seiner vier Prinzipien mit den obigen die Gleichung: *qijās* = 'aql = »la logique humaine« (bei SNOUCK HURGRONJE in Rev. de l'hist. des Religions 1898. XXXVII. p. 185).

Šīiten der »consensus des hl. Hauses«<sup>1)</sup> zum Argument wurde (s. unten Kap. 6). Die Neigungen und Bedürfnisse können aus Gewohnheiten, die selbst die ehrlichsten Neophyten für sich und die Nachkommen aus der Väter Religion mitbringen, oder aus ansteckenden Berührungen mit fremden Religionen stammen. Das sind zwei Gegensätze. Aber Religion ist etwas so Kompliziertes, daß auch an der Bildung seiner Ausdrucksformen das konservative Element neben dem fortschrittlichen beteiligt ist. Zu berücksichtigen sind auch wechselnde Zeitläufte, die neue Neigungen hervorlocken oder wenigstens begünstigen. Man denke an die Geschichte der Askese! Und schließlich gibt es doch noch Begriff und Wesen der Individualität, die aus einem Gegensatz gegen, zum bereichernden Element für die Allgemeinheit wird, oder — islāmisch ausgedrückt — es gibt ein praktisches *ig̃tihād*. — Bekannt ist folgendes Beispiel der Assimilation aus dem Gebiet des Kultus: Nach dem Qorʾān kommen wir nur auf 3 tägliche *ṣalāt* (in erster Zeit nur 2; Sûre 2, 239 zu 11, 116; 17, 80 f., 30, 16 f. vgl. Daniel 6, 11). Wir finden aber im *fiqh* 5 obligatorische. Es ist schwer, sich vorzustellen, daß der Prophet die Erhöhung der Zahl selbst vorgenommen habe, da bei einem so wesentlichen Gegenstand man eine ergänzende »Offenbarung« meint erwarten zu sollen. Es ist nun als wahrscheinlich dargelegt, daß diese Fünzfahl den 5 *g̃āh* entlehnt ist<sup>2)</sup>, mit anderen Worten, daß die ehemaligen Zoroastrier ihren Usus des 5 maligen Gebetes beibehalten und siegreich gemacht haben, und zwar für den ganzen Islām. Das wäre also echtestes *ig̃māʿ* als Ergebnis der Assimilation. Natürlich tritt das in muslimischen Quellen nirgends hervor. Und damit kommen wir auf das (S. 18) Gesagte von dem *ig̃māʿ* als dem prius zurück. Im Qorʾān wollte sich keine Kanonisation der Fünzfahl finden lassen. Aber gottgegeben war sie doch. Bei der berühmten nächtlichen Reise nach Jerusalem und in den Himmel und wieder zurück wurde sie dem Propheten von Allāh auferlegt. Ursprünglich sogar 50, aber auf den dringenden Rat Moses' handelte er sie zunächst auf die Hälfte und schließlich auf 5 herunter. In tadellos geschlossener Kette von Gewährsmännern ist uns diese Legende als »gesundes« *ḥadīṭ* aus seinem eigenen Munde bezeugt neben vielen anderen, die in schlichter Weise bekunden, daß der Prophet später stets 5 tägliche *ṣalāt* gehalten habe.

<sup>1)</sup> Nachträglich findet sich dann irgendein gefälliger Qorʾānvers, vor allem Sûre 33, 33 b als Beweisstelle, die in den *Uṣūl*-büchern als logisches prius auftritt, vgl. Ḥasan b. Jūsuf b. ʿAlī b. al Muṭahhar al Ḥillī, *tahqīb al wuṣūl ilā ʿilm al uṣūl*, Teheran 1308 p. 69.

<sup>2)</sup> I. GOLDZIEHER, in Rev. de l'hist. d. Religions XLIII. 1901. S. 15.

Die Muslime machen viel Aufhebens von dieser Wissenschaft der »Wurzeln«. Sie mußte hier angedeutet werden, weil gerade in Streitpunkten die schulgemäße Behandlung sich breit macht. Und diese ist von größerem Interesse als die Materie selbst. Denn daß der Unterschied nicht viel sind, begreift man an den beiden Beispielen, der Spezialisierung im Waschungsritual (S. 13), und daß da, wo man über den Propheten hinausging, wie bei der Zahl der *ṣalât*, consensus herrscht. Wir werden es demnach mit Kleinigkeiten zu tun haben. Es mag trivial erscheinen, man kann es aber — schon um der Kenntnis der religiösen Disposition willen — nicht unterschlagen, daß es im Streite der Denominationen eine Rolle gespielt hat, ob Brot oder Oblate, ob gebrochen oder ungebrochen, ob Unser Vater oder Vater Unser; daß es einst gemeinschaftstrennend war, wenn am Laubhüttenfeste der Hohepriester die Wasserlibation vornahm und am Laubhüttenende die Weidenzweige entblättert wurden. Und die (S. 8 f.) angedeutete Kraft des Kultischen erscheint um so stärker, als es auch mit den kleinsten Mitteln große Wirkungen hervorruft oder — von der anderen Seite gesehen — als es eine prinzipielle Verschiedenheit psychischer Organisation auch in den kleinsten Dingen zum ersten Ausdruck bringt.

---

## Kapitel 3.

### Die rituelle Fußwaschung.

§ 1. Gleich unser erstes Beispiel einer Kultdifferenz ist charakteristisch für beides: die Geringfügigkeit des Abstandes, die es fast schwer macht, den nötigen Ernst für den Streit mitzubringen, und die ganze Methode der Dialektik, die sich nach allen Regeln der Prinzipienlehre entfaltet; kurz ein echtes Spezifikum für den Geist des *fiqh*. Es handelt sich um einen Punkt aus der *tahâra*, und zwar nur um eine Nebenfrage und innerhalb dieser wieder nur um einen Ausnahmefall. Auf Grund der (S. 13) zitierten Verse Sûre 5, 8: 9 und von Sûre 4, 46 erfordern die sogenannten großen Verunreinigungen: alles, was mit sexuellen Dingen <sup>1)</sup> und Tod zusammenhängt, eine allgemeine Waschung des Körpers, *ghusl*. Das ist consensus bei allen Muslimen. Auch die etwaige Ersatzabreibung mit Sand ist consensus. In die kleine Waschung, *wuḍûʿ*, zur *ṣalât* von kleineren Unreinheiten <sup>2)</sup> ist über den Qorʾân hinaus unter Berufung auf die Sunna noch das Ausspülen des Mundes und der Nase, das Ausreiben der Ohren und das Abreiben des Halses getreten, und zwar im consensus. Nun gestatten aber sämtliche orthodoxen Schulen, daß man bei festem Wohnsitz 1 mal 24 Stunden, auf der Reise 3 mal 24 Stunden hintereinander bei allen *wuḍûʿ*

<sup>1)</sup> Für die mannigfachen kulturgeschichtlichen Parallelen vgl. den Artikel *Reinigungen* von Ed. KÖNIG in der Real-Enzyklopädie für Prot. Theol. und Kirche und die dort angegebene Literatur. Dem Islâm gelten diese Dinge ganz allgemein als verunreinigend, wie nach der bekannten Stelle bei Herodot I, 198 den Babyloniern, und auch den alten Arabern und wie dem späteren Judentum (schon Josephus, *contra Apionem* 2, 24, während sich das vielumstrittene Leviticus 15, 18 auf einen [besonderen unnatürlichen Fall beschränken kann). — Die Zusammenstellung dieser Dinge mit denen des Todes scheint unter den mannigfachen Erklärungen für den Ursprung der Unreinigkeitsvorstellungen jene Annahme zu stützen, der die Lebenszerstörung das Verunreinigende ist, auch wenn nur die Gefahr besteht, daß ein Lebenerzeugendes ganz oder teilweise schon vor dem Leben er stirbt.

<sup>2)</sup> Auch diese sind nicht bloß ästhetisch begründet, sondern wahren den Zusammenhang mit dem Lebenszerstörenden, wenn neben den natürlichen Ausscheidungen auch der Schlaf und die Bewußtlosigkeit genannt werden.

statt der Füße die Fußbekleidungen abreibe <sup>1)</sup>). Bis ins einzelne legen die kanonischen Juristen die Bedingungen für diese Ausnahme und den Verlauf der Prozedur fest. Die Füße müssen bei der letzten Bekleidung rein gewaschen in reines Schuhwerk getreten sein. Und zwar mußten sie beide rein sein, ehe Ein Schuh angezogen wurde; hatte man z. B. zuerst den rechten Fuß gereinigt und ihn sofort bekleidet, dann erst den linken gewaschen und bekleidet, so war der rechte in nicht gesetzmäßigem Zustand und mußte von neuem gereinigt werden. Ein Problem, über das die Gelehrten nicht zur Einigung gekommen sind, blieb, ob nun auch der linke nachgereinigt werden müsse. Die Fußbekleidung muß fest anliegen und undurchlässig sein. Sie muß die ganze für gewöhnlich zu waschende Partie bedecken. Die Erlaubnis gilt also nicht für Sandalen. Sie darf dagegen oben durchbrochen gearbeitet oder schadhafte verschlissen sein, in wieweit, darüber gibt es Unterbestimmungen. Trägt jemand doppelte Fußbekleidung, so ist diejenige abzureiben, welche am meisten der geforderten Bedingung entspricht. In weiteren hierhergehörenden Einzelheiten weichen nicht nur die orthodoxen Schulen voneinander <sup>2)</sup> ab, sondern oft innerhalb Einer Schule anerkannte Autoritäten. So [gern man auch auf solche Spitzfindigkeiten verzichten möchte, so sei doch eine als Spezifikum hergestellt. Die bunte Variation der einzelnen Schulen hat eine besondere Literaturgattung hervorgebracht: das *ih̄tilāf*, die komparative Darstellung der Unterscheidungslehren, die sehr beliebt ist und häufig in Vers und Reim gebracht wird. Eine solche *manẓūma* des Ḥanefiten ‘Omar b. Muḥammad an Nasafī (gest. 537/1142; Brock. I. 428, 11, II) berücksichtigte nur die 3 orthodoxen Hauptrichtungen der Ḥanefiten, Šāfi‘iten und Mālikiten. Die überhaupt etwas vernachlässigten Ḥanbaliten füllten die Lücke aus, so Muḥammad b. ‘Alā’ addīn al Maqdisī aš Šāliḥī in seinem *niẓām*. Und was hat er nachzutragen? Vor allem, daß das Abreiben auch gestattet sei bei Strümpfen von dichtem Stoff <sup>3)</sup>. Und eben diese Strumpffrage gibt für seine Schule der Ḥanefit Qudūrī (l. c.) als strittig an zwischen den beiden Autoritäten Abū Ḥanīfa und Abū Jūsuf. Stehen aber derartige Plattheiten noch in einem inneren Zusammenhang mit der platten Hauptfrage, so führt eine andere Randbemerkung zur Charakterisierung der *Fiqh*-

<sup>1)</sup> Vgl. die Handbücher, z. B. ḥanef. *kitāb al Qudūrī*, Constantinopel 1291, p. 6 — šāf. Ibn Qāsim al Ġazzī, *fatḥ al qarīb*, publ. p. VAN DEN BERG, Leide 1894, p. 62 ff. — māl. Ḥallī b. Ishāq al Ġundī, *al muḥtaṣar* = *Précis de jurisprudence musulmane*, Paris 1855, p. 14. — für ḥanb. vgl. hier unten S. 22 no. 3.

<sup>2)</sup> Vgl. die Zusammenstellung bei aš Ša‘rānī, *al mizān al kubrā*, Cairo 1291 p. 161—63.

<sup>3)</sup> Berl. 4871 fol. 4 a. *اَمْسَحْ عَلَى جَوَارِبِ صَفِيْقَةٍ*

literatur direkt ins Abstruse. Die Sucht, auf alle konstruierten Eventualitäten einzugehen, ist so groß, daß man sich bei der Lektüre bisweilen in ein Abnormitätenkabinett versetzt fühlt. Und wie z. B. im Ehe- und Erbrecht oder bei der Frage nach der Person des Vorbeters oder des rituellen Schächters usw. die rechtliche Stellung des Hermaphroditen eine große Rolle spielt <sup>1)</sup>, wie die Anwendbarkeit von Vorschriften auf Krüppel aller Art, auf Blöd- und Wahnsinnige immer wieder untersucht wird, so erspart sich bei der vorliegenden Frage kaum das kleinste Handbuch banale Thesen wie die, daß das Schuhwerk beider Füße abgerieben werden müsse, außer wenn der Gläubige nur Einen Fuß hat, genau wie beim Hände- und Fußewaschen darauf hingewiesen wird, daß jemand, der mehr als 10 Finger oder Zehen hat, auch dies Plus bei der Waschung berücksichtigen müsse. Und — hier spricht man mit Recht von einem Zaun des Gesetzes, durch den nichts entwischen darf — ist etwa die Reise im Sinne des Gesetzes unerlaubt, dann gilt die Vergünstigung nur wie bei festem Wohnsitz auf Einen Tag.

Das Verfahren bei diesem *maskh 'alá 'l huffain* wird z. B. von dem Šāfi'iten al Qaṣṭallānī (Prediger zu Cairo, gest. 923/1517) in seinem Kommentar zur kanonischen Traditionssammlung von al Buḥārī folgendermaßen beschrieben <sup>2)</sup>: »Man reibt in Strichen die Fußbekleidung oben, wo sie an die Mitte des Fußes anschließt (nicht die Seite), und unten, und zwar so, daß man die linke Hand unter die Ferse und die rechte über die Oberfläche der Zehen legt, dann zieht man die rechte bis zum Schenkel und die linke unterhalb her bis zu den Zehenspitzen, wobei man die Finger spreizt.«

Einstimmig lehnen die Zaiditen das *maskh 'alá 'l huffain* ab. Die rein darstellenden Kompendien, so das *taḥrīr* des Abū Ṭālib an Nātiq (gest. 424/1033), kennen das ganze Kapitel nicht. Der (S. 4) erwähnte erste jemenische Imām Jahjâ al Hâdî bringt den Streitpunkt in größerem prinzipiellen Zusammenhang unter der Überschrift: »Vom <sup>3)</sup> Reiben

<sup>1)</sup> Es gibt hierüber sogar Monographien, so die *alḥikâm al ḥunâ* des Šāfi'iten 'Abdaraḥîm b. al Ḥasan b. 'Alī Ġamāladdîn al Isnawî (gest. 772/1370; Brock. II. 91, 15, 5). Einen wie breiten Raum derartige Absonderlichkeiten im *fiqh* einnehmen, mag man daran erkennen, daß diese Abhandlung, die in Berl. 4790 etwa 50 enggeschriebene Oktavblätter umfaßt, trotz gedrängter Darstellung auch nicht annähernd den Gegenstand erschöpft, wie Stichproben bei Vergleichung mit den größeren Kompendien ergeben.

<sup>2)</sup> *Iršād as sārî fî šarḥ al B.* Būlāq 1304 f. I. 279 oben.

<sup>3)</sup> *k. al alḥikâm*, Wien cod. Gl. 63 fol. 13 a (ausschließlich eines Vorblattes) am Schluß

des *k. al ṭahāra.*: **بَابُ الْقَوْلِ فِي مَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ وَالشَّرَاكِينَ وَالرَّجُلَيْنِ وَالْخَمَارِ**  
والعمامة والقلنسوة قال يحيى بن الحسين صلوات الله عليه [Cod. om.] أجمع

über die Fußbekleidungen, Sandalenriemen; Füße, Schleier, Turban und Mütze. »Es gibt kein Reiben über eins dieser Dinge«, widrigenfalls »hat man die Waschung nicht (gültig) vollzogen, und ohne Waschung keine *ṣalāt*!« »Die Familie des Gesandten stimmt darin überein«, so leitet er den Satz ein. Und seine Stellung kehrt grundsätzlich bei den anderen Šīʿiten wieder, insoweit sie auf das Abreiben der Fußbekleidung geht. Der Imāmīt Ġaʿfar b. Muḥammad al Ḥillī kennt nur ein Berühren der »Haut des Fußes«<sup>1)</sup>. Von Fremden stehen die Ḥārīgiten<sup>2)</sup> gleich. Diese auffällige Gruppierung der innerislāmischen Schulen ist für den Permutations- und Kombinationscharakter des *ihṭilāf* bezeichnend und um so beachtenswerter, als sonst Šīʿiten und Ḥārīgiten auf den entgegengesetzten Flügeln stehen. Freilich die ganze Frage mag herzlich geringfügig erscheinen, und die betreffenden Kapitel mögen es uns nicht mehr antun, als der benachbarte (übrigens consensus) paragraph vom Gebrauch des Zahnreibeholzes, der um so nüchterner wirkt, als der ursprüngliche rituelle Charakter des wahrscheinlich ebenfalls aus der persischen Dämonenlehre<sup>3)</sup> erwachsenen Usus den Muslimen abhanden gekommen ist. Und doch bedeutet unser *maṣḥ ʿala ʾl ḥuffain* eine Gemeinschaft auflösende Norm. Nicht jeder verfährt so gelind wie der orthodoxe šāfiʿitische Kommentator zu Muslim's kanonischem Traditionswerk an Nawawī (Professor an der Traditionsschule Ašrakīja in Damaskus, gest. 676/1278), der gleich im Eingang des Kapitels *m. ʿa. ḥ.* (I, 337) das *ihṭilāf* bringt mit den Worten: »Verwerfen tun es nur die Šīʿa und die Ḥārīgiten, aber ihr Widerspruch zählt ja nicht mit (eig: mit i. W. wird nicht gerechnet).« Der (S. 23) genannte Qaṣṭallānī (I, 278) fängt schon an zu fluchen: »Die Gelehrten sind sich einig darüber, daß es erlaubt sei, außer den Ḥārīgiten — Allāh werfe sie zu Boden! — und den Šīʿiten — Allāh bekämpfe sie!« — Und er bringt eine Autorität bei, den angesehenen Ḥanefiten Abū ʾl Ḥasan al Karḥī (gest. 340/952; s. unten Kap. 4 § 3). Der zieht schon bedenklich die Augenbrauen: »Ich fürchte den (Zustand des) Unglaubens für den,

آل الرسول صلعم انه لا مسح على شيء من ذلك ومن مسح على شيء من

ذلك فلم يتوضأ وأنه لا صلوة الا بوضوء [فأما ما . . . v. infra p. 34 no. 2.]

<sup>1)</sup> *ṣarāʾiʿ al islām*, Calcutta 1839 p. 7; QUERRY, *Questions du droit musulman*. Paris 1871 I p. 12 Nr. 65.

<sup>2)</sup> Muḥammad b. Jūsuf Aṭṭīs, *k. waṣāʾ aḍ ḍamāna bi adāʾ al amāna*. I lith. Cairo 1306, II u. III gedr. Cairo 1325/26 Bd. I p. 45, 74; vgl. al Basiwī *muḥtaṣar*, Zanzibar 1304. *bāb* 15. p. 13.

<sup>3)</sup> K. G. JACOB, *Der muslimische Fastenmonat Ramaḍān*. Jsb. d. geogr. Ges. Greifswald 1896, S. 10; I. GOLDZIEHER, *Islamisme et Parsisme*, *Revue de l'hist. d. relig.* 1901. 43, S. 16 f.

der das *mash' alâ' l huffain* nicht vertritt.« Und in der Tat ist unser rituelles Ding ihnen von einer Bedeutung für die Religion geworden, die manche dogmatische These nicht beanspruchen kann. Es wird zum eisernen Bestand der Glaubensbekenntnisse <sup>1)</sup>; nicht etwa bei Eigenbrödlern. Der als Jurist den Šâfi'iten zugezählte, theologisch aber stark durch den Stifter der Ḥanbaliten beeinflusste, noch heute maßgebende Retter der Orthodoxie Abû 'l Ḥasan al Aš'arî zu Baġdâd (gest. 324/935) bekennt sich ebenso ausdrücklich zum *mash' alâ' l huffain* als Glaubensartikel wie Naġmaddîn Abû Ḥaḥḥ an Nasafî aus Transoxanien (gest. 537/1142). Der ist dem *fiqh* nach Ḥanefit, der Dogmatik nach Mâturidî, d. h. etwa ein Scholastiker nach dem Grundsatz: *intellectus praecedit fidem*, aber mit dem durchaus beruhigenden Resultat der ungeschmälerten Orthodoxie. In seinen *'aqâ'id* <sup>2)</sup>, die noch heute da, wo wie in der Türkei der ḥanefitische Ritus herrschend ist, als Katechismus Ansehen genießen, steht das Bekenntnis zum *m. 'a. ḥ.* neben der für den Ḥanefiten charakteristischen Gestattung des Dattelweines (*nabîd*) und in der Nähe der Anerkennung jedes Gläubigen, ob fromm oder sündig, als Vorbeters; bei al Aš'arî neben eben dieser im selben Sinne beantworteten Frage <sup>3)</sup>. Wie eine merkwürdige Antwort darauf und schneidige Konsequenzmacherei klingt aus dem Parteigezänk die Beschwerde des jüngeren Zaiditen Ibn Ḥumaid um 970/1562. Er zitiert <sup>4)</sup> zweiter Hand einen ungenannten orthodoxen Autor, der sich bei seiner Bekämpfung gegen die dogmatischen und sonstigen Lehren der »Nachkommenschaft« (sc. des Propheten) dahin verstiegen habe, zu lehren: Vorbeter könne jeder, Fromme oder Sünder, sein »unter der Bedingung, daß er das *mash'*

<sup>1)</sup> Darauf weist neuestens auch I. GOLDZIER, *Vorlesungen* S. 273 unter 5 hin.

<sup>2)</sup> Gleich *Pillar of the creed of the Sunnites* ed W. CURETON, London 1843, im 2. Teil p. 5; cf. DUNCAN B. MACDONALD, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York 1903 p. 314.

<sup>3)</sup> W. SPITTA, *Zur Geschichte Abu 'l-Ḥasan al Aš'arî's*, Leipzig 1876, S. 136 unten; cf. Macdonald, l. c. p. 298.

<sup>4)</sup> *taudîh*, Berl. 4947 fol. 87 b; 4948 fol. 170 b قال . . . ولقد اطلعت على كلام لبعضهم . . . خالف فيه كثيرا من مقالة الذرية من العدل وغيره حتى قال فيه ان الصلوة تصح خلف كل بر وفاجر بشرط ان يرى المسح على الخفين في الحضر والسفر ولا يحرم نبيذ الخمر فانظر الى كلام هذا كيف اجاز الصلوة خلف قاتل النفس وشارب الخمر والزاني ونحو ذلك ومنعها خلف من خالفه في المسح وفي شرب النبيذ الخمرى

‘alā ’l *ḥuffain* zu Hause und auf Reisen vertritt und den *Nabi* <sup>2</sup>zwein nicht für verboten erklärt«. Also, meint Ibn Ḥumaid, jeder Totschläger, Weinsäufer, Hurer usw., wenn er nur in den beiden Punkten nicht widerspricht. Diese Verbindung unserer Frage mit der nach der Person des Vorbeters sei besonders unterstrichen, weil man vielleicht gerade in der letzteren einen Schlüssel zum Verständnis der kirchlichen Seite der Šī‘a finden kann (s. unten Kap. 6). Zur Illustration der muslimischen Bewertung mag es noch beitragen, wenn man auf den Zusammenhang hinweist, in dem das *m. ‘a. ḥ.* bei Abū ’l Barakāt ‘Abdallāh b. Aḥmad an Nasafī (gest. 710/1310) in der erweiterten ‘*umda* zu den ‘*aqā'id* des Abū Ḥafṣ erscheint<sup>1)</sup>: Es sind doch recht wesentliche Dinge: 1. aus der Imāmenlehre: Empörung auch gegen die schlechte Obrigkeit verboten; 3. aus der Eschatologie: Bekenntnis zum Glauben an die Untersuchungsrichter-Engel beim Tode und jüngsten Gericht; 4. Vorbeterfrage, wie oben; und dazwischen an 2. Stelle: Bekenntnis zum *maṣḥ* ‘alā ’l *ḥuffain*.

Doch noch ist die Situation des Kampfes nicht hinreichend geklärt. Denn bei näherem Zusehen ergibt sich, daß die Zaiditen gegen zwei Fronten stehen. Die (S. 24) erwähnte Übereinstimmung mit den imāmitischen Šī‘iten geht nicht weiter als auf die bloße Tatsache, daß beiden die Vornahme des Ritus an der Fußbekleidung nicht genügt. Weiter nicht. Nun verlangt der Zaidit das Waschen, der Imāmit das Reiben des nackten Fußes. Demnach stellt sich das *ihṭilāf* so dar: Alle Sunniten<sup>2)</sup>, die Ḥārigiten<sup>3)</sup> und die Zaiditen verlangen beim *wuḍū’* auch das Waschen der Füße, die Imāmiten nur das Reiben über die Füße. Die Sunniten gestatten terminweise das Abreiben nur der Fußbekleidung, die ganze Šī‘a und die Ḥārigiten nie.

§ 2. Der Muslim geht nach seiner Art den Dingen auf den Grund. Durch alle Kategorien des *fiqh* ist unsere Frage auf das genaueste hindurchgemustert worden. Zunächst der Qor’ān. — Die Vorbedingung für die Benutzung eines Literaturwerkes ist die Textkritik. Diese kann aber gegenüber Religionsurkunden in Konflikt geraten mit der Annahme des göttlichen Ursprungs, mit der Inspirationslehre. — Es waren sonst vorzügliche Hebraisten, die Baseler Professoren BUXTORF, Vater, Sohn und Enkel, deren mittelbarem Einfluß ein Teil der Schweizer Reformierten Kirche bis ins 19. Jahrhundert hinein eine merkwürdige Bekenntnisschrift verdankt: die Helvetische Consensus-Formel von 1675. Sie dehnt beim Alten Testament die Inspiration sogar auf

<sup>1)</sup> Bei W. CURETON, *Pillar*. I. c. I. Teil p. 27 unten.

<sup>2)</sup> Qudūrī p. 21. 6/7 — Ibn Qāsim p. 32 paenult. — Ḥalīl p. 10 l. 8/7 infra.

<sup>3)</sup> Basīwī p. 13.

die Vokale aus, entweder auf die wirkliche (massorethische) oder wenigstens die virtuelle Punktation und sieht mit den Worten eine unfehlbare Sacherklärung garantiert.<sup>1)</sup> Nun sind zwar die 'Ulemâ' unvergleichlich günstiger gestellt als der Alttestamentler, der die wirkliche Textgeschichte seines Objektes kennt, vom Neutestamentler zu schweigen; rechnet doch selbst die authentische Ausgabe der Römischen Kirche, die *Biblia Sacra vulgatae editionis Sixti V. P. M. jussu recognita atque edita*<sup>2)</sup>, die keine Varianten aufgenommen hat, nach der Vorrede der hl. Kommission (BELLARMIN) mit der Unvollkommenheit »pro humana imbecillitate«. Aber auch der Qor'ân zeigt trotz der sorgfältigen amtlichen Ausgabe des Chalifen 'Otmân kleine Varianten im Konsonantenbestand, mehr aber in der erst später hinzugetretenen Punktation, die hier ganz anders als im Hebräischen außer der Vokalisation auch der Unterscheidung der Konsonanten dient. Der sunnitische Islâm erkennt diesen Tatbestand durchaus an, bringt Varianten und treibt Textkritik. In unserer *sedes doctrinae* Sûre 5, 8 handelt es sich für das *ihlâlâf* zwischen den Imâmiten und allen anderen zunächst um eine Vokalpunktation. Der Satz lautet: »Waschet eure Angesichter und eure Hände bis zu den Ellbogen und reibet über eure Köpfe und eure Füße bis zu den Knöcheln.« Ist *'rġlkm* (»eure Füße«) als Genetiv *'argulikum* zu punktieren, abhängig von der Präposition *bi* ([reibet] »über«), oder als Akkusativ *'argulakum* als Objekt zu »waschet«, koordiniert zu »Angesichter und Hände«?

Um in der Fülle des Materials nicht zu versinken, beschränken wir uns orthodoxerseits statt auf 20- oder 30-bändige Kommentare auf die handlicheren 2-bändigen *asrâr at tanzîl* des Šîrâzer Qâdî al Baidâwî (gest. um 685/1268), um so lieber, als diese geradezu kanonisches Ansehen genießen. Daß der Genetiv das Nächstliegende ist, wird man sich durch keine Interpretationskünste ausreden lassen. Auch Baidâwî erkennt ihn an zweiter Stelle an. Auf's Fuß waschen aber soll es herauskommen. Also wird darauf losexegisiert, mit recht unglücklichen Parallelstellen. Der Genetiv sei zu verstehen als Hypallage, wie in Sûre 11, 28 »Strafe eines schrecklichen Tages« statt »schreckliche Strafe eines Tages« oder wie im Ausdruck »Loch der wüsten Eidechse« statt »wüstes Loch der Eidechse«. Das vermeintliche tertium comparationis besteht darin: wie »schrecklich« und »wüst« zu dem

<sup>1)</sup> Canon 2 (bei KARL MÜLLER, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* Leipzig 1903, S. 862 unten) »Hebraicus Vet. T. codex... tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba θεόπνευστος.

<sup>2)</sup> S. FRITZSCHE-NESTLE, *Lateinische Bibelübersetzungen* in R. E. P.<sup>3</sup> III. 47 f.

vorausgehenden »Strafe« und »Loch« gehören, so sei »eure Füße« sachlich zu »Angesichter und Hände« zu ziehen. Das Unterscheidende in der Proportion wird einfach unterschlagen, wird doch dem Leser zugemutet, über den neuen ganz selbständigen Satz »Reibt über eure Köpfe« hinweg diese unnatürliche Verbindung zu vollziehen. Wenn nun aber eine Parallelstelle aus jenen im Qor'ân so häufigen fast ekstatischen Anakoluthen genommen wird, wo die Lesarten ebenfalls schwanken, so wird damit doch eine Unbekannte durch eine andere erklärt. Es handelt sich um Sûre 56, 22. Da lesen die meisten »helläugige Hûris« im Nominativ als Subjekt eines prädikatlosen Satzes oder als zweites Subjekt zu dem mit Vers 17 beginnenden Satz: »Es werden ewigblühende Jünglinge um sie (die Seligen, aufwartend) herumgehen.... und helläugige Hûris.« Aber die Qor'ânleser Hamza und al Kisâ'i, welch letzterer an unserer Stelle den unnatürlichen Akkusativ verlangt, setzen hier den Genetiv; Vers 17 ff.: »Ewigblühende Jünglinge werden um sie herumgehen mit Bechern, Kelchen, Schalen... Früchten... Vogelfleisch... und (mit) helläugigen Hûris.« Ganz abgesehen von der Rolle, die hier den paradiesischen Ganymeden zugeacht wird, zieht der Vergleich überhaupt nicht, weil zwischen »herumgehen mit« und »helläugigen Hûris« kein zum ersteren koordiniertes Verbum dazwischentritt; und der Versuch, auf Vers 12 zurückzugehen und zu lesen: »[Sie werden] in Paradiesesgärten [sein] und [in Gesellschaft] helläugiger Hûris«, hat zwar das mit unserem Fall gemein, daß über einen ganzen koordinierten Satz hinweg konstruiert wird. Aber der ist so lang und hat zudem eine Reihe von Nebensätzen, daß man nicht einmal umgekehrt sich entschließen könnte, wenn die erst zu beweisende unnatürliche Verbindung in Sûre 5, 8 einem plausibel gemacht wäre, diese nun ihrerseits als beweisende Parallele für solche Auffassung in Sûre 56, 12—22 zuzulassen, ganz zu schweigen davon, daß gerade das Wichtigste, wodurch die letztgenannte Lesung in Sûre 56, 22 überhaupt ermöglicht wird, die *idâfa* »in Gesellschaft«, erst ad hoc ergänzt werden muß. Man würde jedoch al Baidâwî unrecht tun, wollte man ihm vorwerfen, daß er die formale Konstruktion des Genetivs für die Sacherklärung durch das Kunststück der Hypallage ganz wirkungslos machen wolle. Es ist ihm so, als hätte das zwischen die Sachbeziehung »waschet« und »Füße« eingeschobene »reibt über eure Köpfe« neben seinem formalen Einfluß doch auch der Sache nach etwas abgefärbt. Und so kommt er für den Fall der Anerkennung des Genetivs zu dem Resultat: Der Sinn ist »ein Waschen, das sich dem Reiben nähert«. Nun weiß man es: eigentlich.. un-  
eigentlich.

Der Zaidit al Hâdî läßt sich auf Varianten gar nicht ein. Er dekretiert: das Wort wurde im Akkusativ geoffenbart. »Mein<sup>1)</sup> Vater erzählte mir: daß sein Vater gesagt habe: Ich kenne niemanden vom Geschlechte des Propheten, der daran zweifelte, daß der Prophet, 'Alî, ihr ganzes Geschlecht und alle Genossen den Akkusativ lasen.« Doch hält es al Hâdî nicht für unnötig, den Autoritätsbeweis für seine Lesart noch durch eine sachliche Begründung zu stützen. Die findet er — sonderbar genug — in dem Zusatz »bis zu den Knöcheln«. Solch eine »Grenzbestimmung« könne man nur beim Waschen, nicht beim Reiben treffen. Auch al Baiḍâwî ist von solch einem Argument überzeugt und sieht ebenfalls darin den besten Beweis für die Lesart mit dem Akkusativ, die er an erster Stelle bringt. Daß Orthodoxen das einleuchtet, ist um so wunderlicher, als sie beim Abreiben der Fußbekleidung doch Grenzbestimmungen treffen. Erwähnt sei noch, daß man auch den Nominativ zu lesen versucht hat (Baiḍ. an 3. Stelle): »Eure Füße« als Subjekt zu einem neuen Nominalsatz, und da kann man ja unter der Spitzmarke des zu ergänzenden Prädikats die Hauptsache hereinschuggeln: »Und eure Füße [sollen gewaschen sein]«.

Allen orthodoxen und zaiditischen Kunststücken hält der Imâm mit Abû Ġa'far aṭ Ṭûsî von Baġdâd (gest. um 460/1068) in seinem *tahḍîb al aḥkâm* (Брок. I S. 405 2, 2) seinerseits das: Es steht geschrieben! entgegen. Durch den »Wortlaut« (*ḡâhir*) hat Allâh für Gesicht und Hände das Waschen, für Kopf und Füße das Reiben angeordnet. Wer eine dieser Kategorien vertauscht, steht nicht im Einklang mit dem Gebot; »der Widerspruch aber gegen das Gebot bedeutet eine

<sup>1)</sup> Wien Gl. 63 l. c. حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ قَالَ لَمْ أَرِ أَحَدًا مِنْ آلِ

رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَشْكُ فِي أَنْ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَمَّ وَجَمِيعَ أَهْلِهِمَا وَجَمِيعَ الْمُهَاجِرِينَ مِنْ بَعْدِهِمَا وَأَرْجَلَكُمْ بِالنَّصَبِ يَرْتَوْنَهَا بِالْوَاوِ نَسَقًا عَلَى غَسْلِ الْوَجْهِ وَأَمَّا حَرَمُ الْمَسْحِ عَلَى الرَّجْلِ بِآيَةِ . . . et infra . . . وَمَنْ لَحِجَّ عَلَى مَنْ قَالَ بِمَسْحِ الرَّجْلِ وَقَرَأَ آيَةَ بِاخْفُضْ قَوْلَ اللَّهِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ فَلَمَّا أَنْ قَالَ إِلَى الْكَعْبَيْنِ عَلَّمَنَا بِتَحْدِيدِهِ أَنَّهُ أَمَّا إِرَادُ الْغَسْلِ وَأَمَّا نَصَبُ عَطْفًا عَلَى غَسْلِ الْوَجْهِ لِأَنَّ الْمَسْحَ لَا يَقُولُ فِيهِ مَسْحٌ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَلَا يَقُولُ إِلَى الْكَعْبَيْنِ إِلَّا فِي الْغَسْلِ فَقَطْ

a) Cod. hier wie meistens nur صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

Nichterfüllung«<sup>1)</sup>. Man muß seinem Hinweis auf den Wortlaut beipflichten. Die beste Kritik der Exegese aller Nicht-Imâmiten findet sich in den *sunan* des Ibn Mâga (gest. 273/886). Da stehen häufiger widersprechende Traditionen unbeanstandet nebeneinander<sup>2)</sup>. Aber diese selbe Tatsache, die das Werk nur schwer zu kanonischem Ansehen hat gelangen lassen, macht es für uns um so wichtiger. Er gibt ein Wort von Ibn 'Abbâs wieder. Der sagt zur Frage: »Die Leute wollen nur das Waschen; ich aber finde im Buche Gottes nichts als das Reiben«<sup>3)</sup>. Es liegt also — in der technischen Sprache ausgedrückt — ein *igmâ'* vor, und die Qor'ânexegese hat sich dem anzupassen.

Wenn es schon Sunniten wie al Baiḍâwî (s. oben S. 28) möglich schien, in der geringen Differenz zwischen Fußwaschung und -abreibung zu vermitteln, so lag es für einsichtige Šî'iten bei der Übereinstimmung in der Hauptunterscheidungsfrage, dem *maṣḥ 'alâ 'l ḥuffain*, nahe, diese Möglichkeit durchzuführen und zu legalisieren, wenn nicht aus innerer Toleranz, dann vielleicht aus Gründen der Staatsraison. Einen solchen Versuch machte der zaiditische Imâm an Nâsir al Uṭrûš (gest. 304/917), wohl weil er in seinem Lande, in Ṭabaristân, das vor ihm schon manchen 'Aliden, auch inner'alidische Reibereien erlebt hatte und auch unter ihm noch nicht zur Ruhe kam<sup>4)</sup>, ganz anders diplomatisch das Gemeinšî'itische betonen mußte als die Zaiditen in dem gleich durch al Hâdî mehr konzentrierten jemenischen Staatswesen. Hier hat man aber der Harmonistik des Uṭrûš nicht nachgegeben, sondern sie durchaus als *ihṭilâf* gebucht<sup>5)</sup>. Und großes Entgegenkommen wird er auch bei eifrigen Imâmiten schwerlich gefunden haben. Die ließen sich nicht so leicht zum Waschen bekehren. Das wird klar, wenn wir nach Kenntnisnahme der Textfeststellung der hartnäckigen Exegese des Ṭûsî wenigstens in einer Probe folgen. Er entwickelt den prin-

قوله تَع إِذَا قُمْتُمْ . . . الْحَجَّ فَالْوُجُوبُ الْغَسْلُ  
بظاهر الامر في الوجه واليدين وفرض المسح في الرأس والرجلين ومن مسح  
ما امره الله بالغسل او غسل ما امره الله بالمسح لم يكن تمثيلا للامر  
ومخالفة للامر لا تجزئ

<sup>2)</sup> z. B. gleich für unseren Fall findet sich eine die imâmitische Praxis legitimierende Tradition unter der an Ṭûsî's Fassung erinnernden Überschrift *ما جاء في الوضوء على* *sunan*, Delhi 1282, p. 36.

<sup>3)</sup> Ibid.; ähnlich al Ḥāzīmī, *al i'tibār fi bajân an nâsiḥ wal mansûḥ*, Haiderâbâd 1319, p. 62.

<sup>4)</sup> S. *Staatsrecht der Zaiditen*, S. 52 ff.

<sup>5)</sup> k. *al muntaza' al muḥtâr*, p. 52 l. 8/7 unten.

zipiellen Unterschied zwischen den beiden Verhältnissen, der keinerlei Vermischung von »Waschen« und »Reiben« zulasse, zunächst in weit-ausholender grammatisch-syntaktischer Untersuchung <sup>1)</sup>). Obwohl beide »waschen« und »reiben« transitive Verben sind, ist hier nur zum ersteren das Objekt »Gesichter und Hände« im Akkusativ hinzugesetzt, zum letzteren dagegen das Objekt »Köpfe und Füße« mit der Präposition *bi*. Da sonst nur intransitive Verben das Komplement mit *bi* aufnehmen, so muß hier das *bi* nach einem Transitivum doch einen besonderen Sinn haben, wenn anders die Rede von einem »Weisen und Wissenden«, nicht von einem »Nachlässigen, Schlafenden oder Irren« stammt. Die Behauptung, daß hier solch ein *bi* ganz nach Belieben hinzutreten oder fortfallen könne, ist eine »unerlaubte Frivolität gegen Gott« (als den Autor des hl. Buches). Im einzelnen nimmt nun aṭ Ṭūsī unter Berufung auf frühere Imāmiten eine Korrektur an der geläufigen syntaktischen Lehre über den verschiedenen Gebrauch unserer Präposition vor. Er identifiziert das *bi liṭiṣāq* (d. h. zur Bezeichnung der Berührung) mit dem *bi littā'dija* (d. h. zur Transitiv-

قد ثبت أن الباء لها مراتب في دخولها في الكلام

فتارة تدخل للزيادة والالصاق وتارة [fol. 17 a] تدخل للتبعيض ولا يجوز حملها على الزيادة والالصاق إلا لضرورة لأن حقيقة موضوع الكلام لفائدة حاصله إذا صدر من حكيم عالم وبها يتميز من كلام الساهي والنائم والهاذي ولأن الباء إنما تدخل للالصاق في الموضع الذي لا يتعدى الفعل إلى المفعول بنفسه مثل قولهم مررت بزيد وذهبت بعمره والمرور والذهاب لا يتعديان بانفسهما فدخلت الباء لتوصل الفعلين إلى المفعولين فاما اذا كان الفعل ممّا يتعدى بنفسه ولا يقتصر في تعديته الى الباء وجدناهم ادخلوا الباء عليه علمنا انهم ادخلوها لوجود فائدة لم تكن فهي التبعيض وقوله تعّ وَأَمْسَكُوا بِرُؤُوسِكُمْ ممّا يتعدى الفعل بنفسه ألا ترى انه لو قال امسكوا رؤوسكم كان الكلام مستقلاً بنفسه مفيداً فوجب أن تكون لدخولها في هذا الموضع فائدة محدّدة حَسَبَ ما ذكرناه وليس هو إلا التبعيض لأننا متى حملناها على ما ذهب اليه الخصوم من الالصاق والزيادة كان دخولها وخروجها على حدّ سواء وهذا عيب لا يجوز على الله تعّ . . . . . paulo infra

ويدلّ على أن الباء توجب التبعيض من جهة الخبر ما أخبرنا به الشيخ<sup>2)</sup>

a) Muḥammad b. Muḥammad b. an Nu'mān al Baḡdādī (gest. 413/1022), zu dessen *muqni'a* aṭ Ṭūsī dies *tahdīb* als Kommentar schrieb.

machung; vgl. WRIGHT, *Grammar* 3 Bd. II. p. 56 C ff. und 163 D, Rem. e), erfindet dafür aber ein neues, das *bi littab'id* (d. h. zur Bezeichnung eines Teils). Überall da, wo zu einem an sich transitiven Verbum das Objekt statt im Akkusativ mit *bi* hinzutritt, postuliert er nun, es partitiv zu fassen. Hier also: wie nur ein Teil des Kopfes abgerieben wird, die Stirn, so auch nur ein Teil der Füße. Das zweite, was die beiden Vershälften zu ungunsten der letzteren trennt, ist, daß für das Abreiben auf keinen Fall frisches Wasser aus dem Gefäß in die Hand geschöpft werden soll. Wenn nun freilich auch in Imâmitenkreisen gerade für letzteren Punkt *hadîte* umgehen, die frisches Wasser verlangen, so hat at Tûsî, der sich in diesem Werk auch die Aufgabe der Traditionskritik stellt, eine bequeme, von ihm häufig angewandte Methode, sie zurückzuweisen: es sind *taqtja-hadîte*, d. h. sie sind aus Furcht und Vorsicht vor den übrigen Muslimen gefälscht, oder die Gewährsleute sind Sunniten und Zaiditen<sup>1)</sup>. Selbst daraus schlägt der Imâmit Kapital für seine Exegese, daß in der ersten Vershälfte »Ellbogen« im Plural, in der zweiten »Knöchel« im Dual steht<sup>2)</sup>, ein Argument, gegen das Zaiditen<sup>3)</sup> wie Sunniten allen Ernstes zu

أَيَّدَهُ اللَّهُ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَمُحَمَّدِ بْنِ أَسْمَعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعًا عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حُرَيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَمَّ إِلَّا تَأْخِبرُنِي مِنْ أَيْنَ عَلِمْتَ وَقُلْتَ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّاسِ وَبِبَعْضِ الرَّجْلَيْنِ فَضَحَكَ ثُمَّ قَالَ يَا زُرَّارَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَنَزَلَ بِهِ الْكِتَابُ مِنَ اللَّهِ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ اغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ فَعَرَّفْنَا أَنَّ الْوَجْهَ كُلَّهُ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُغْسَلَ ثُمَّ قَالَ وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ثُمَّ فَصَلَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ فَقَالَ وَأَمْسَكُوا بِرُوسِكُمْ فَعَرَّفْنَا حِينَ قَالَ بِرُوسِكُمْ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّاسِ لِمَكَانِ الْبَاءِ ثُمَّ وَصَلَ الرَّجْلَيْنِ بِالرَّاسِ كَمَا وَصَلَ الْيَدَيْنِ بِالْوَجْهِ فَقَالَ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

فَعَرَّفْنَا حِينَ وَصَلَهُمَا بِالرَّاسِ أَنَّ الْمَسْحَ عَلَى بَعْضِهِمَا

فَإِنَّمَا مَا رَوَاهُ ابْنُ عَقْدَةَ عَنْ . . . . . جَعْفَرٍ [الصَّادِق] بْنِ

مُحَمَّدٍ . . . قَالَ خَذْ لِرَأْسِكَ مَاءً جَدِيدًا فَالْوَجْهَ فِيهِ أَيْضًا مَا قَدَّمْنَاهُ مِنَ التَّنْقِيَةِ لِأَنَّ رِجَالَهُ رِجَالُ الْعَامَّةِ وَالزَّيْدِيَّةِ

<sup>2)</sup> cf. ibid. fol. 20 b.

<sup>3)</sup> z. B. Ibn Muzaffar (s. unten S. 35) in Berl. 4943 fol. 39 b.

polemisieren für notwendig hielten, wie man denn auch über die Definition von »Knöchel« in Disput geriet. Und so kommt denn aṭ Ṭûsî nach allen gründlichen Weitschweifigkeiten unter Berufung auf den Imâm Muḥammad al Bâqir in der Exegese der zweiten Vershälfte zu dem Resultat: »Wenn <sup>1)</sup> man nur an einem Teil vom Kopfe, bzw. an einem Teil von den Füßen zwischen den Knöcheln und dem Zehenspitzenende reibt, so genügt es«.

Alle diese Argumente, die aṭ Ṭûsî, nach seiner Zitierungsart zu schließen, zumeist schon vorfand, kehren bis in die jüngste Literatur in ermüdender Einförmigkeit als hartnäckig festgehaltenes imâmitisches Sondergut wieder, z. B. bei Muḥammad b. Murtaḍâ Muḥassin al Faiḍ al Kâšânî (10. Jahrh. H.) <sup>2)</sup>. Der prinzipielle Unterschied zwischen den beiden Vershälften ist übrigens nicht das einzige exegetische Problem im Streite der Parteien, wie nur noch an Einem Beispiel gezeigt werden möge: Selbst die harmlose Präposition »bis zu« den Ellbogen, »bis zu« den Knöcheln wird heftig umstritten. Die Imâmiten setzen dies *ilâ* dem *min lil ibtidâ'* (WRIGHT, l. c. II. 131 A) gleich, bezeichnen also die Ellbogen als die Stelle, von der man anzufangen habe. Selbst ein so kurzgefaßter Kommentar wie der des Abû 'l Ḥasan 'Alî b. Ibrâhîm al Qummî <sup>3)</sup> vergißt nicht, diese Interpretation anzudeuten. Es ist eigentlich nun nicht recht verständlich, warum aṭ Ṭûsî zur Stütze dieser Auffassung aus Alltagssprachgebrauch, Qor'ân und den klassischen Dichtern Imru'ulqais und an Nâbîga Belege für das *ilâ lil mušâḥaba* (zur Bezeichnung der Begleitung oder Hinzufügung, WRIGHT II p. 145 B) holt <sup>4)</sup>; denn diese kommen doch noch mehr den Gegnern zugute, die das »bis zu« als »einschließlich« fassen, *'ilâ* durch *ma'a* wiedergeben. Das exegetische Kunststück scheint aber auch den Imâmiten nicht genügt zu haben, festhalten wollte man diese Eigentümlichkeit aber unbedingt. Und so wurde denn um dieser Kleinigkeit willen Textkritik getrieben, oder vielleicht deutlicher gesagt, eine Textkorrektur versucht. Ein *ḥadîṭ*, das mit geschlossenem *isnâd* auf den Imâm Abû 'Abdallâh Ġa'far aṣ Ṣâdiq zurückgeht, gibt *min* als die richtige Lesung an. Aṭ Ṭûsî spricht sich über die Echtheit dieser Tradition nicht aus, sondern meint nur nachdenklich: »Bei dieser

<sup>1)</sup> Berl. 4875 fol. 21 a راسه او بشيء من رجليه  
(Cod. add. مقدمه) مما بين الكعبين الى آخر اصراف الاصابع فقد أجزأه

<sup>2)</sup> *Aṣ saḥîḥ fi tafsîr al qur'ân*, Teheran 1316, p. 145.

<sup>3)</sup> *tafsîr al qur'ân*, Teheran 1311—13, p. 151.

<sup>4)</sup> l. c. fol. 15 b (sehr ausführlich).

Lesart wäre die ganze Frage (nach der Anfangsstelle des Waschens) infällig«<sup>1)</sup>).

§ 3. Ist mit solcher vermeintlichen Akribie um die ganz geringfügigen quantitativen Differenzen gestritten worden, und das mit einem derartigen Eifer, daß al Hâdî den Standpunkt der imâmitischen Vettern, die er nicht unterläßt in diesem Zusammenhang Râfiditen zu schimpfen, als »nichtig, unsinnig und verderblich«<sup>2)</sup> bezeichnet, so kann man sich eine Vorstellung machen von der Hitze des Kampfes um den qualitativen Unterschied, ob statt der Füße die Fußbekleidung abgerieben werden dürfe. Wenn auch die ganze Frage des *maṣḥ 'alâ 'l ḥuffain* ihrer Materie nach für unser Empfinden so inkommensurabel ist, daß man immer wieder versucht ist, für die Darstellung einer solchen »Lappalie«<sup>3)</sup> sich zu entschuldigen, so entschädigt sie doch in der Form, in der sie uns entgegentritt, reichlich durch den Einblick, den sie uns in die *Fiqh*wissenschaft gewährt. — Das bisher Gesagte berührte im wesentlichen das Verhältnis von *fiqh* und *Qor'ân*. Doch traten gerade an entscheidenden Stellen für die Exegese ausschlaggebende Traditionen auf, sowohl bei al Hâdî als bei aṭ Ṭûṣî, und auch al Baiḍâwî stützt jene Lesart mit dem Akkusativ, die er an erster Stelle bringt, vor allem durch die »bekannte Sunna«. Ganz besonders aber illustriert das *maṣḥ 'alâ 'l ḥuffain* das Verhältnis von *fiqh* und Tradition. Denn letztere ist hier die Einzige materiale Basis. Das hl. Buch sagt darüber kein Wort. Da unser locus classicus vielmehr deutlich die

... وَيُؤَكِّدُ أَنْ إِلَى فِي آيَةِ لَا يَسْتَبَعْنِي الْمَا مَا 15 b c. l. 1)  
 أَخْبَرَنِي بِهِ الشَّيْخُ [يَعْنِي مُحَمَّدَ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنِ النُّعْمَانِ الْبَغْدَادِيَّ] أَيَّدَهُ  
 اللَّهُ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ  
 الْحُسَيْنِ وَغَيْرِهِ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ الْهَيْثَمِ بْنِ عُرْوَةَ  
 التَّمِيمِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَمَّ عَنْ قَوْلِهِ نَعٍ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ  
 إِلَى الْمَرَافِقِ فَقَالَ لَيْسَ هَكَذَا تَنْزِيلُهَا إِنَّمَا هِيَ فَاغْسِلُوا أَوْجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ  
 مِنَ الْمَرَافِقِ ثُمَّ أَمَرَ يَدَهُ مِنْ مَرْفَقِهِ إِلَى أَصَابِعِهِ وَعَلَى هَذِهِ انْقِرَاءُ يَسْقُطُ  
 السُّؤَالُ مِنْ أَصْلِهِ

2) Wien cod. Gl. 63 fol. 13 a; [v. supra p. 24 no.] فَأَمَّا مَا تَقُولُ بِهِ الرَّاغُصُ

مِنَ الْمَسْحِ عَلَى الرَّجُلَيْنِ فَهَذَا بَاطِلٌ مُحَالٌ فَاسِدٌ

3) I. GOLDZIHNER, *Vorlesungen* S. 273.

Fußabreibung verlangt, so muß man ihn zunächst unschädlich machen, um Raum für die Sunna zu gewinnen. Das geschieht auf die Weise, daß man die Stelle erst einmal durch die exegetische Prinzipienfrage nach dem Umfang der Verbindlichkeit hindurchpassieren läßt. Aš Šāfi'ī sagt: An und für sich »ist es möglich, daß der Befehl betreffs der Fußwaschung auf alle, die das *wuḍū'* vollziehen, geht, [aber] es ist auch möglich, daß er auf einige von ihnen geht unter Ausschluß der übrigen«<sup>1)</sup>. Da nun für ihn die *ḥadīṭe* zugunsten des *maṣḥ 'alā 'l ḥuffain* hinreichend beglaubigt sind, so hat man sich für letzteres zu entscheiden, d. h. in der Sprache des *fiqh* ausgedrückt: die Stelle ist *ḥaṣṣ*, nicht *'amm* (s. oben S. 15). Das ist auch so ein Kunstgriff, echt charakteristisch! Man braucht nur bei einem Autor zur Stelle »und reibet '(waschet) eure Füße« eine Bemerkung zu finden wie: »d. h. wenn sie nackt sind oder in lockerer Bekleidung«<sup>2)</sup> (die den oben S. 22 geforderten Bedingungen nicht entspricht), und man weiß, man hat einen Orthodoxen vor sich. Die nach solcher Beschränkung auf den besonderen Fall entstandene Lücke ist nun überreichlich durch Traditionen ausgefüllt. 70 Gefährten des Propheten als Gewährsmänner zu nennen, machte sich al Ḥasan al Baṣrī anheischig<sup>3)</sup>. Hier sei erinnert 1: an das *ḥadīṭ* mit Muḡīra b. Šu'ba<sup>4)</sup> als Urtradenten, der berichtet, daß der Prophet während des Feldzuges nach Tabūk i. J. 9/630 nach Erledigung eines Bedürfnisses nur das *maṣḥ 'alā 'l ḥuffain* vorgenommen habe; 2. das *ḥadīṭ* des Sa'd b. abī Waqqāṣ<sup>5)</sup>, das durch 'Abdallāh, den Sohn des Chalifen 'Omar weitertradiert wurde, nachdem es durch 'Omar selbst bestätigt war, und vor allem 3. das des Ġarīr b. 'Abdallāh al Baḡalī<sup>6)</sup>. Wie begegnen die Gegner des *maṣḥ 'alā 'l ḥuffain*, hier vor allem die Zaiditen, solchem Material? Recht übersichtlich findet man es zum Zweck der Zurückweisung von einem Späteren zusammengestellt: Muḥammad b. Aḥmad b. Jaḥjā b. Muḡaffar (lebte um 900/1494). Ich versuche den pompös-bombastischen Titel seines juristischen Werkes als ein Spezimen der späteren Literatur wiederzugeben: »Buch des Gartens, der schöne Früchte vereint und

<sup>1)</sup> k. *al umm*, Cairo 1321—26, Bd. I, 27 Mitte.

<sup>2)</sup> Qaṣṭallānī (zu Buḥārī, *bāb ḡuṣl ar riḡlāin*) Būlāq 1304 ff. I 248.

<sup>3)</sup> Qaṣṭallānī I, 278; (Muslim mit) Nawawī, Būlāq 1283. I, 337.

<sup>4)</sup> Buḥārī, k. *al wuḍū'* Nr. 48 bei KREHL I, 53 — Muslim (mit Nawawī) l. c. I 339/40 — Abū Dā'ūd, Cairo 1280, I, 15 — an Nasā'ī, Cairo 1312, I, 31/32 — b. Māḡa, Delhi 1282 S. 41 — Tirmidī, Delhi 1266, S. 19. Mālik b. Anas mit Zurqānī, Cairo 1279/80 I 70/71.

<sup>5)</sup> Buḥ. l. c. — an Nasā'ī, I, 31 — Mālik, I 71/72.

<sup>6)</sup> Muslim, I, 337/38 — Abū Dā'ūd, I, 16 — an Nasā'ī, I, 31 — b. Māḡa S. 41 — Tirmidī, S. 19 — Aḥmad b. Ḥanbal, *musnad*, Cairo 1313. Bd. IV, 358; — fehlt bei Buḥārī und Mālik.

Hyazinthen- und Korallenblüten hervorbringt, die Beweise für die Fragen im *bajân* aus Sunna und Qor'ân vorträgt und Blumen sprießen läßt; entnommen dem *intişâr*, für den Forscher zur Erleichterung der Kritik der Schulargumente, was von ihnen widerlegt und was widerlegend sei.« Das besagt: zu einem früheren zaiditischen Werke mit dem Stichwort *bajân*, etwa »Darlegung«, welches die Unterscheidungslehren darstellte, werden die Beweise aus dem hl. Buche und der Tradition nachgetragen aus dem (18bändigen) *intişâr*, etwa »Sieg«, des zaiditischen Imâm al Mu'aijad Aḥmad b. Ḥamza (gest. 749/1348), eines entsetzlichen Vielschreibers (vgl. AHLWARDT zu Berl. 4950 Nr. 99—140; BROCK. II 186 b. 2). Ibn Muẓaffar<sup>1)</sup> leugnet nicht etwa ohne weiteres die Echtheit der *ḥadīṭe*. Am bequemsten macht er es sich mit dem Ausspruch von al Ḥasan al Baṣrî, mit dem *ḥadīṭ* des Muġîra b. Šu'ba und einem ähnlichen des ersten Mu'addî Bilâl. »Sie sind abgeschafft (*mansûḥ*, s. oben S. 14 u. 16) durch den Vers in der Sûre »Tisch« (Name der 5. Sûre); denn das *maṣḥ* 'alâ 'l *ḥuffain* wurde geübt in Mekka, die Sûre »Tisch« wurde geoffenbart in Medîna. Ganz anders wird das *ḥadīṭ* des Sa'd b. abî Waqqâṣ mitgenommen: da zieht der Sa'd in einer amtlichen Mission zu 'Omar. Als er ankommt, beschwert er sich ganz aufgeregt über einen Mann aus seinem Gefolge: »Was mir von 'Ammâr

روى بلال . . . وروى المغيرة . . . وعن الحسن البصري<sup>1)</sup> Berl. 4943 fol. 40 a  
. . . قلنا هذه الاخبار منسوخة بأية المائدة لأن المسح على الخفين كان في مكة وأنه المائدة نزلت في المدينة لما روى زيد بن عليّ عن عليّ عمّ أنه قال لما كان في ولاية عمر جاء سعد بن أبي وقاص فقال لعمر يا امير المؤمنين ما لقيت من عمار فقال له وما ذلك فقال خرجت وانا أريدك ومعى الناس فأصوت مناديا ينادى بالصلاة ثم دعوت بظهور فتطهرت ثم مسحت على خفّى وتقدّمت أصلى فاعتزلنى عمار فلا هو صلتى ولا هو ترك وجعل ينادى من خلفى يا سعد صلاة من غير وضوء فقال عمر يا عمار اخرج مما قلت فقال نعم كان المسح قبل المائدة فقال عمر ما تقول يا ابا الحسن فقال اقول ان المسح كان من رسول الله صلعم في بيت عائشة والمائدة نزلت في بيتها فأرسل عمر ائى عائشة فقالت كنن المسح قبل المائدة فقل لعمر والله لئن يقطع قدمى بعقبيهما احبّ الىّ من ان امسح عليهما paulo infra . . . وروى عن ابى هريرة انه قال ما أبلى على ظهر خفّى مسحت

او على ظهر خمارى [خمارى Cod.] [قلوا اسلم . . . 2 no. 39 p. infra v.]

widerfahren ist! — »Nun was denn?« — Unterwegs habe er (Sa'd) eine vorgeschriebene *ṣalât* angeordnet, den Gebetsrufer bestellt, die Waschung vorgenommen und zwar für die Fußwaschung in der Form des *m. 'a. ḥ.* und dann selbst als Vorbeter fungiert. 'Ammâr macht nicht mit, bleibt aber hinter ihm in den Reihen der Betenden stehen und ruft: »O Sa'd, das ist eine *ṣalât* ohne *wuḍû'*!« Der Chalif untersucht die Frage, da der Angeklagte sich darauf beruft, daß das *m. 'a. ḥ.* nur vor der Offenbarung der Sûre 5 gültig gewesen sei, während Sa'd behauptet, daß Sûre 5 und die Praxis des *m. 'a. ḥ.* beide in die Medinische Zeit fielen. Der Chalif sendet zur Prophetenwitwe 'Â'iṣa. Sie konstatiert: »das *maṣḥ* war vor dem Tisch«, und trägt in ihrer temperamentvollen Art dem Boten dazu auf: »Sage dem 'Omar: Bei Gott! wahrhaftig, daß mir beide Füße mitsamt den beiden Fersen abgehackt würden, wäre mir lieber, als daß ich über sie beide hinriebe.« Die »Mutter der Gläubigen« unter den Propheten für die Jünger ihrer Erzfeinde 'Alî und Fâtima! Es gehört zu den bekannten niedlichen kleinen Bosheiten im inner-islâmischen Schulstreit, daß man ein echt šî'itisches *ḥadîṭ* einem anerkannten Orthodoxen in den Mund legt, wie umgekehrt ja oft 'Alî für spezifisch Orthodoxes bürgen muß. Verstärkt wird dies Spiel hier noch dadurch, daß vor das *matn*, in dem 'Omar und 'Â'iṣa als Hauptpersonen auftreten, das *isnâd* mit Zaid selbst hinzutritt. Noch mehr Bedenken aber erregt der Zusatz der 'Â'iṣa. Für sich genommen könnte er dem Wortlaut nach wohl zu ihr passen, bzw. ihr in aller pia fraus von Orthodoxen angedichtet sein. Denn nach dem nächsten Zusammenhang bezieht sich das »über sie beide hinreiben« doch auf »die Füße (und Fersen)«, d. h. es ist gar nicht von dem Ausnahmefall *m. 'a. ḥ.* die Rede, sondern nur von dem Waschen statt des Reibens der Füße. Doch wird man der Frage, ob der Verfasser, sei es gedankenlos, sei es in täuschender Absicht, den Ausspruch in einen falschen Zusammenhang gebracht habe, durch die allgemeine Bemerkung aus dem Wege gehen dürfen, daß die Araber in ihrem freieren Gebrauch der Pronomina dem Leser manches zuzutrauen pflegen. Interessant aber ist, daß das Schlagwort schon von al Hâdî gebraucht wird, und zwar als eigener Ausspruch, zudem in bewußter Erweiterung, so daß beide Kontroversen zugleich berücksichtigt werden, die gegen die Imâmiten und die gegen die Sunniten. »Wahrlich! \*) daß mir beide Füße abgehackt

\*) Wien. cod. Gl. 63. I. c. قال يحيى بن الحسين رحمة الله عليه ما أبالي  
أمسكت على رجلي أم مسكت على خقي وما أبالي أمسكت على  
خقي أم مسكت على سرجي لئن تنقطع رجلي أحب إلي من أن أمسح

würden, wäre mir lieber, als daß ich über meine Fußbekleidungen oder über sie beide [die Füße] hinriebe oder das Waschen beider [überhaupt] unterließe«. Im selben Zusammenhang gebraucht er andere Schlagwörter als sein eigen, die Ibn Muẓaffar dem bekannten vielberufenen Überlieferer Abū Huraira beilegt: »Es ist ganz gleich, ob ich über meine Füße reibe oder über meine Fußbekleidung; und ganz gleich, ob über meine Fußbekleidungen oder über meinen Sattel <sup>1)</sup>«.«

Wir sahen, der ganze Streit wird auf die Abrogationsfrage hinausgespielt. »Das *m. 'a. ḥ.* war im ersten Islām«, so sekundiert der Ḥārigit Aḥḥ <sup>2)</sup> den Šī'iten. Es handelt sich demnach darum, das zeitliche Verhältnis zwischen Sûre 5, 8 und den Traditionen aufzuzeigen. Denn mit der orthodoxen Beschränkung der Qor'ânstelle auf den besonderen Fall und der Ausfüllung der Lücke durch *ḥadīṭe* für die übrigen Fälle ist es nicht getan. Auch der Unsinn des *'amm* und *ḥaṣṣ* hat seine Methode. Nach einem wenigstens formal als gemeinislāmisch anerkannten Grundsatz über die Bewertung des hl. Buches und der Tradition steht es für vorliegenden Fall den Sunniten fest, daß Sûre 5, 8 völlige, keine Ausnahme duldende abrogierende Kraft hätte, wenn sie später wäre als die Traditionssätze. Für die Gegner des *m. 'a. ḥ.* sprach nun stark der Umstand, daß die fragliche Sûre »der Tisch« drei Verse vorher jene Stelle enthält, die vielfach von den Muslimen als die letzte Offenbarung Muḥammad's angesehen wurde: 5, 5 »Heute habe ich euch eure Religion vollendet« <sup>3)</sup>. Um so mehr kam es für die Sunniten auf eine späte Datierung des im *matn* der *ḥadīṭe* vorgetragenen *qawl* oder *fi'l* an. Nun unterschlägt aber Ibn Muẓaffar bei seiner Aufzählung der Traditionen z. B. in der des Muġīra gerade das Wesentliche, die

على خفّى أو عليهما أو اترك غسلهما لأن الغرض في غسلهما كما ذكرنا واحتاجنا به في أول كلامنا من قول الله وقول رسول الله صلعم [ومن

للحجة على [v. supra p. 29 no. 1 l. 5 . . .

<sup>1)</sup> Das entsprechende Wort bei Abū Huraira (s. Schluß der vorletzten Note) möchte ich lesen: *خمارى* = über die Außenseite meines Schleiers hin, weil damit eine Korrelativfrage zum *m. 'a. ḥ.* aufgeworfen ist: ob man statt der Gesichtswaschung sich mit einer Abreibung des Schleiers begnügen dürfe, vgl. die Überschrift bei al Ḥādī oben S. 24. Der Abschreiber aber verlangt ausdrücklich »über meinen Esel«, eine Lesung, die vielleicht durch »Sattel« hier gestützt wird.

<sup>2)</sup> *h. wafā' aḍ ḍamāna*... I, 34.

<sup>3)</sup> z. B. Ja'qūbī II, 33/34; aber selbst wenn dies die jüngste Stelle wäre, würde das nichts beweisen, da die Anordnung zu Sûren nicht auf Offenbarungseinheiten beruht. Um den Autoren aber kein Unrecht zu tun, bemerke ich, daß man den Ausdruck *نزلت* vielleicht nicht pressen darf, sondern ihn in diesem Zusammenhang prägnant nur vor dem hierhergehörenden 8. und 9. Vers zu verstehen hat.

Zeitbestimmung »Feldzug nach Tabûk«<sup>1)</sup> und fährt dann kurzerhand fort, wie wir bereits sahen (S. 36): »das war noch in Mekka«, also vor der Hîgra. Freilich ist letzteres nicht gemeinzaiditische Auffassung. Zaid's Form der Tradition des Sa'd (oben S. 37) sah ja keine Schwierigkeit in der Anerkennung des *m. 'a. h.* noch für medînische Zeit. So würde denn auch ein gewiegter Zaidit, der von der Echtheit der Zeitbestimmung im Satze des Muġîra überzeugt ist, schon einen Ausweg finden. Denn vom Feldzug nach Tabûk bis zum Tode des Propheten blieben immer noch zwei Jahre zur Datierung der Sûre »Tisch«.

Zwei Jahre ist ein zu weiter Spielraum. Noch enger müssen die Sunniten den Gegnern den Weg verbauen. Wir lesen bei at̤ Ṭabarî I, 1763 nach al Wâqidî: Im Monat Ramaḍân des Jahres 10/Nov.-Dez. 631, also 6 Monate vor Muḥammad's Tod, trat Ġarîr b. 'Abdallâh al Baġalî zum Islâm über. Dieser Ġarîr ist nun mit einer Tradition, daß er am Propheten das *m. 'a. h.* beobachtet habe, der sunnitische Kronzeuge. Lag bei dem Satze des Muġîra für die Gegner die Schwierigkeit in der *matn* der Tradition, so liegt sie hier im *isnâd*. Es heißt also Kritik der Gewährsmänner zu üben. Freilich an der tadellos geschlossenen Kette konnte Ibn Muẓaffar, bzw. der Imâm al Mu'ajjad Jahjâ b. Ḥamza nicht rütteln. Also muß die Persönlichkeit des Urtradenten angegriffen werden. Ġarîr ist einfach abzulehnen als »schwach an Glaubwürdigkeit«<sup>2)</sup>, weil er auf seiten Mu'âwija's gegen 'Alî gestanden hat. — Man muß doppelt Verwahrung einlegen gegen eine solche Kritik der Gewährsmänner, erstens überhaupt gegen den Maßstab, daß jeder nicht zur Partei Gehörige unglaublich genannt wird, zweitens, daß hier um einer unbequemen Aussage willen der Zeuge zu unrecht verdächtigt wird. — Die Araber haben einen Sinn für Personen. Schwerlich hat uns irgendein anderes Volk so viel Namen und soviel persönliches Detail aufbewahrt. Aneinandergereihte Biographien mit fast naiv zu nennenden Einzelzügen sind eine wesentliche Vorstufe der islâmischen Geschichtswerke. So sind wir über unseren

<sup>1)</sup> Berl. 4943 fol. 40 a; [v. supra p. 36 no. 1] وروى المغيرة أنه صلعم | مسح على الخفين فقلت له يا رسول الله نسيت فقال بل انت نسيت بهذا امرنى ربي [وعن الحسن البصري v. supra p. 36 no. 1] قالوا اسلم جوير بن عبد الله بعد

<sup>2)</sup> Berl. 4943 fol. 40 a; [v. supra p. 36 no. 1] المائدة وروى المسح قلنا هو ضعيف العدالة مطعون فيه لانه لحق بمعاوية وولاه مع ظهور عداوته وحربه لامير المؤمنين عم وأدنا درجاته بسقوط عدالته [قالوا الحاجة . . . v. infra p. 42 no. 1]

Ġarîr nicht übel unterrichtet. Er stand auf seiten 'Alî's, wurde von ihm sogar mit einer Mission an Mu'âwija betraut <sup>1)</sup> und hat sich erst im weiteren Verlauf des Streites wie mehrere der besten aus der guten alten Zeit unparteiisch von der politischen Öffentlichkeit zurückgezogen. Der Boden würde einem unter den Füßen entgleiten, müßte man nach dem Faqihgeschwätz eines Ibn Muẓaffar die Geschichte korrigieren. Es ist überhaupt — schon an unserm kümmerlichen Beispiel — fast betäubend anzusehen, wie die juristische Polemik Unsicherheit in die ganze Geschichtswissenschaft hineinträgt. Bei den Alten noch die schlichte Tatsache: er trat über im Jahre 10. Als einer der jüngeren gewissenhaften Vertreter der *'ilm ar riğâl*, Ibn Ḥağar al 'Asqalânî (gest. 852/1449 zu Cairo), das Material über die Gefährten des Propheten sammelte, fand er bei Ġarîr völlige Verwirrung <sup>2)</sup>. Er wagt nicht mehr, sich für das Jahr 10 definitiv zu entscheiden. Ihm liegen Berichte vor wie: erst »40 Tage vor Muḥammad's Tod« — das haben die orthodoxen Traditionarier und Juristen getan mit ihrem stereotyp wiederkehrenden absichtsvollen »er trat über nach (der Sûre) Tisch« — und gar Berichte — das sind die Šî'iten gewesen — »er trat über gleich nach der Berufung des Propheten«. Auch ein Beitrag zur Frage: Wer waren die ersten Gläubigen im Islâm? Und NÖLDEKES Wort von der »tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islam« <sup>3)</sup> erhält eine neue traurige Bestätigung und könnte einem die unbefangene Freude an dem hübschen, etwas naiv ausgeschmückten Detail <sup>4)</sup> nehmen, das uns von dem schönen Ġarîr erzählt wird, der so lang war, daß er beim Reiten immer auf dem Höcker des Kamels sitzen mußte, dessen Fuß fast eine Elle maß; einer anima candida, dem »Josef der Gemeinde«, den der Prophet und 'Omar und 'Alî gleich sehr liebten, und der fern von der Politik und ihrem Kriegsgeschrei zu Qarqîsijâ' eines friedlichen Todes starb. Und der muß sich einen Lügner schimpfen lassen, bloß weil er einmal das Unglück gehabt haben soll, zu sehen, wie der Prophet bei einem *wuḍû'* sich nicht die Füße wusch.

Den bisherigen Traditionen mußten die Zaiditen, sei es im *isnâd*, sei es im *matn*, Gewalt antun. Nun gibt es aber auch unter der Fülle der islâmischen Traditionen Ausprüche von fast pythischer Kürze

<sup>1)</sup> Auch der šî'itisch gesinnte Historiker Ja'qûbî II, 214 bringt kein Tatsachenmaterial gegen seine bona fides bei dem Vermittlungsversuch zwischen 'A. und M. vor.

<sup>2)</sup> *Al isâba fî tamjîz as şahâba*. Cairo 1323. Nr. 1132. Bd. I S. 242.

<sup>3)</sup> Z. D. M. G. 52.

<sup>4)</sup> Vgl. auch Tirmidî S. 630 unten — b. Qutaiba, *ma'ârif* (ed. WÜSTENFELD) Göttingen 1850. p. 149 u. 289.

und Dunkelheit, die uns das Schauspiel geben, daß ein und derselbe Satz von den verschiedenen Schulen ganz verschieden aufgefaßt wird; Traditionen, die eben, weil sie sich nicht ganz mit Einer bestimmten Schulmeinung decken, etwas weniger kritisch stimmen. Für unsere Frage gehört hierher der »Fersen«satz: Der Prophet rief einmal bei einem *wuḍūʿ* den Gläubigen zu: »Wehe den Fersen (Variante: den Knöchelflechten) vor dem [Höllen]feuer.« Die Zaiditen <sup>1)</sup> beziehen diese Drohung auf ungewaschene Fersen überhaupt, also auch auf das *m. 'a. ḥ.*; die Sunniten <sup>2)</sup> dagegen auf das unvollständige Reiben der Imāmiten statt des Waschens, der Ausnahmefall werde dadurch nicht berührt. Der ganze Satz hilft also nichts zur Klärung der Streitfrage. Es liegen hier vielmehr in einer beiderseits anerkannten Tradition dieselben Differenzen vor wie in der beiderseits anerkannten *Sûre* 5, 8, Differenzen der Prinzipienfrage *ʿamm* und *ḥāṣṣ*.

Natürlich haben die Gegner des *m. 'a. ḥ.* auch positiv selbständig gearbeitet und dem Propheten deutliche Sätze dagegen in den Mund gelegt. Der Feind hat nicht viel Umstände damit gemacht. Zumal wenn so ein *ʿAlide* mit dem ganzen Stolz seines Hauses, das sich für den Erbpächter der wahren Lehren seines Ahnen Muḥammad hält, auftritt und vornehm nachlässig seine Sätze anhebt: »Mir erzählte mein Vater von seinem Vater von seinem Vater usw.« oder: »Die Glieder des hl. Hauses berichten« oder einfach: »von *ʿAlī*«, dann gehen die Sunniten mit noch größerem Gelehrtenstolze auf die raffinierte Technik ihrer sorgfältigen Filiation darüber hinweg durch die hingeworfene Bemerkung: die Tradition hat ja gar kein »verbundenes (lückenloses) *isnād*« (*Qaṣṭ* I. c.).

*Qorʿān* und *Sunna*, die materialen Normen, haben versagt. Der Streit greift auf die formalen über: Das *m. 'a. ḥ.* ist ein Ausnahmefall. Nun gibt es einen anderen allgemein als gesetzlich anerkannten Ausnahmefall, in dem statt der Waschung eines Körperteils die Abreibung seiner Bekleidung gestattet ist: Bei einer Wunde reibt man nur über

---

قوله [في البيان. sc.] لا يجزئ المسح على الخفين Berl. 4943 fol. 40 a  
وذلك للآية ولقوله صلعم واغسل رجليك وأنغى المسح ولقوله بعد غسلهما  
هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة إلا به ولأنه صلعم رأى قوما تلوح أعقابهم  
فقال ويل للعراقيب من النار وفي حديث ويل للأعقاب من النار وقال [أبو]

حَنِيفَةَ [وَالْإِسْرَافِيَّةَ] أَنَّهُ يَجْزِي لِمَا رَوَى بَلَالُ أَنَّهُ [v. supra p. 36 no. I. ...]

<sup>2)</sup> Buḥ. k. al wuḍūʿ Nr. 27 bei KREHL I, 24 — Muslim I, 318/19 — Nasāʾi I, 30 Mitte — b. Māga, S. 36 — Tirmidī, S. 10.

die Bandage hin. Da argumentiert der Sunnit: Es liegt doch auch ein Bedürfnis vor, die Füße zu bekleiden. Aber, so zerstört ihm der Zaidit <sup>1)</sup> das *qijās*: das tertium comparationis ist falsch, denn eben die Fußbekleidung ablegen bedeutet doch keine Pein, wie das Abnehmen der Bandagen von einer Wunde.

Es hieße den *circulus vitiosus* schließen, wollte man die Frage noch durch das *igmd'* hindurchmustern: hier angeblicher consensus aller Gefährten des Gesandten und aller alten Lehrer, dort ebenso vermeintlicher consensus der Imâme des hl. Hauses. Denn im *igmd'* als Formalprinzip (s. oben S. 17) würde alles bisher gebrachte Material noch einmal erscheinen, nur in anderer Form, und zwar als einfache Aussage des Resultates der dialektischen Erwägungen, während das *igmd'* als subjektives Prinzip noch einmal die Tatsache konstatieren würde, daß der Islâm zwar mehrere, aber für den jeweiligen Kreis ganz feststehende Formen unseres Ritus ausgebildet hat.

§ 4. Uns seien bei der Verworrenheit des Materials und der Fremdartigkeit für unser Empfinden nur zwei vorsichtige Bemerkungen oder Vermutungen gestattet, die eine aus der Sphäre der Frage: Wer hat recht? die andere zur Frage: Was macht diese Trivialitäten so wichtig? — In der Differenz des Fußwaschens und des Fußabreibens stimmt die letztere, die imâmitische Form so auffällig gekünstelt korrekt mit dem Buchstaben von Sûre 5, 8 überein, daß sie am ersten verdächtig ist, den Sinn der Stelle geopfert zu haben. Befreit man dagegen das, was al Baidâwî von dem »Reiben, das sich einem Waschen nähert« (oben S. 28) sagt, aus der etwas hilflosen Komik, in die es durch die gegnerische Dialektik getrieben ist, so stellt es sich gar nicht als so uneben dar. Im Gegenteil, alles Waschen besteht in einem Abreiben. Es ist also sehr wohl zu verstehen, daß die ersten unbefangenen Hörer dieses Gebotes hier die weitverbreitete religiöse Zeremonie der Fußwaschung geboten finden konnten. Wäre die zweite Fassung im Sinne des Gesetzgebers und der ersten Hörer, dann wäre schlechterdings nicht einzusehen, wie entgegen einer Anschauung, die von Anfang an so stark das Gewicht des Wortlautes für sich hatte, sich ein consensus im Sinne des Ibn 'Abbâs (s. oben S. 30) hätte herausbilden können. Dagegen ist es eine durch mannigfache Parallelen zu belegende Erscheinung, daß einer unbefangenen, aus dem ganzen Zusammenhang

<sup>1)</sup> Berl. 4943 fol. 40 a; [v. supra p. 39 no. 2] قالوا للحاجة تدعو الى لبس  
الحقين وتلحق المشقة في نزعهما فاجاز المصحح عليهما كالجبائر قلنا لا يسلم  
تساوى المشقة لان الجبائر على جرح فلا مقايضة بينهما

und Tenor hervorgegangenen Auffassung einer Vorschrift von zentrifugalen Eigenbrödlern, die gern einer psychischen Anlage gemäß von Besonderheiten leben möchten, die bessere, die einzig wahre Auffassung entgegengesetzt wird. Und dazu wird tapfer auf den Buchstaben geschworen. Man erinnere sich, wie der Wortlaut des 3. und 5. Gebots oder der von Jesu Interpretation des 2. (Matth. 6, 34) bis in neueste Zeit das Schibboleth von Denominationen geblieben ist und je und dann wieder von neuem wird. Sind wir demnach geneigt, uns im vorliegenden Fall auf seiten der Nichtimâmiten zu stellen, so sei ausdrücklich betont, daß das nur für das Resultat gilt, nicht für die Begründung. Denn die hier bietet ein Beispiel dafür, wie einer ganz vernünftigen Anschauung sich eine gekünstelte entgegenstellt, der gegenüber die erstere sich nun mit noch künstlicheren Mitteln in einer Weise verteidigen muß, die ihrem Kredit gefährlich wird. — Zum *maṣḥ 'alâ 'l ḥuffain* wird man, nachdem man den Propheten nicht als Pedanten kennen gelernt hat, die Möglichkeit dieser durch seine Autorität geheiligten offiziösen Form zugeben müssen, und die Position der šī'itischen Gegner wird etwas erschüttert, wenn sie gegenüber der Tradition des Ġarīr b. 'Abdallāh zu dem bedenklichen Mittel historischer Fälschung greifen. Freilich stand ihnen, wenn das *ḥadīṭ* nach allen Regeln der Schule erfunden wäre, keine andere Möglichkeit offen, als sich höflich gläubig zu fügen oder mehr oder minder häßlich zu remonstrieren. — Im übrigen ist das *maṣḥ 'alâ 'l ḥuffain* sehr alt. Als man daran ging, das *fiqh* systematisch zu entwickeln, dienten schon der ältesten Schule, den Ḥanefiten, die Einzelheiten des *m. 'a. ḥ.* als die gegebene (nicht wie oben S. 42 als die gesuchte) Größe, von der man durch ein *qijās* die Bestimmungen für die Ersatz-Sandabreibung, die doch urislāmisch ist (s. oben S. 13), ableitete<sup>1)</sup>. Die Heimat der Ḥanefiten aber ist das 'Irâq. Und nun beachte man die orthodoxe Gestalt des »Sa'd<sup>h</sup>*ḥadīṭ*. Den orthodoxen Erklärern selbst ist es aufgefallen, daß dem Sohne 'Omar's, der von Medīna zum 'Irâqenser Sa'd kam, das *m. 'a. ḥ.* unbekannt war. Man vergleiche nur, wie ein Zurqânî (l. c. I, 73) um die Sache herumredet. Wenn dieser Tradition überhaupt irgendwelche historische Erinnerung innewohnt, so hätte sich die Praxis des *m. 'a. h.* vor allem im muslimischen Neuland festgesetzt, zunächst wohl im Heere, für das ja überhaupt abkürzende Modifikationen in mehreren Ritenfragen vorgenommen wurden. Damit stimmte dann die Vorstellung in der Tradition des Muġîra überein,

---

<sup>1)</sup> Näheres s. bei einem der Begründer der *Ihtilâf*wissenschaft, dem Ḥanefiten ad Dabûsî (gest. 430/1039), *ta'sîs an naṣar*. 1. Druck, Cairo o. J., p. 71 f.

daß das *m. 'a. ħ.* während eines Feldzuges kanonisiert sei. Zum Parteiprinzip aber erhoben werden konnte der zunächst rein äußerlich bedingte Gegensatz zwischen den beiden Möglichkeiten nur dann, wenn er sich unter ein religiös-kirchliches Bewertungsurteil rücken ließ.

Wenn man es so leicht hätte wie die Rationalisten, könnte man über diese zweite Frage: Was macht jene Trivialitäten so wichtig? gern und leicht hinweggleiten. Vielleicht mit ein paar kulturhistorischen Bemerkungen. Man landete dann am Schluß unserer Frage etwa bei einem Abschnitt: Islâm und Hygiene. Und der ließe sich reichlich illustrieren, u. a. mit einem Satz über den Chalifen 'Omar und das *savoir vivre*. Der bereits (S. 30) angedeuteten dankenswerten Prinziplosigkeit des Ibn Mâga schulden wir nämlich die Bewahrung von mehreren Traditionen zugunsten des *m. 'a. ħ.* »ohne die Zeitbestimmung«<sup>1)</sup> der 1 bzw. 3 × 24 Stunden (s. oben S. 21). Und einmal bringt er folgendes Gespräch als *ḥadīṭ*<sup>2)</sup>: Der Genosse 'Oqba b. 'Âmir kommt aus Egypten zu 'Omar und befragt ihn über den Fall: »In welchem Zeitraum legst du deine Fußbekleidungen (zum *wuḍû'*) nicht ab?« »Von Freitag bis Freitag«, antwortet der Herrscher. »Da hast du die Sunna getroffen«, so lobt der Genosse. Doch wir haben hier gar nicht die Freiheit der eigenen Entscheidung, haben nicht die Wahl, ob wir auf das Tabu und Verwandtes schwören oder Ästhetik treiben sollen. Wir sind durch die Muslime selbst, hier vor allem durch die Zaiditen, religiös für das erstere gebunden. »Das Fußwaschen, das ist das *wuḍû'*. Allâh nimmt keine *ṣalât* an außer so« (s. oben S. 41 no. 1). Hier nehmen wir einen (S. 8) angedeuteten Gedanken wieder auf. »Was tust du für mich?« Das ist von der Erdenseite aus gesehen eins der Motive der Religion. Wohl verlegen religiöse Persönlichkeiten die Antwort ins Innere und gewinnen Raum für die Freiheit der Kinder Gottes. Aber wie die christliche Kirchen- und Kultgeschichte nicht die geradlinige Entfaltung des Programms ihres Meisters ist, »Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht« (Matth. 11, 30), so stehen auch die Muḥammedaner da ihrem Muḥammad am fernsten, wo er, selten genug, so innerliche Töne anschlägt. In welchem Gegensatz steht doch die ganze *Fiqh*wissenschaft zu dem ergreifenden Gebet am Schluß der 2. Sûre: »O Herr... lege uns nicht ein Joch auf, wie du denen auferlegt hast, die vor uns waren; o Herr, bürde uns nicht auf, wozu wir keine Kraft haben; verzeihe uns, vergib uns, erbarme dich unser, du bist der Unsere.« Auch im Islâm waren die Jünger nicht wie der Meister, sanken noch unter sein Niveau zurück

<sup>1)</sup> l. c. p. 42.

<sup>2)</sup> l. c. p. 41 unten; cf. Ḥaṣīl, p. 14 lin. 8/7.

und gaben auf jene Frage die äußerliche Antwort: möglichst viele schwere Dinge! Mochte nun auch im weiteren geschichtlichen Verlauf der großen Menge einerseits und den wenigen Weitherzigen andererseits der als der Idealjurist gelten, der im Namen der Wissenschaft die Gewissen bei einer »Erlaubnis« beruhigte <sup>1)</sup>, so denke man sich aber unter all den Jüngern die Šīʿiten, denen die Mehrzahl der Glaubensgenossen schon wegen der Differenz in der Imāmenfrage eine massa perditionis war. Man begreift den Eifer, wie sie bei dem geringen Maße, in dem der statutarische Islām der Individualität entgegenkommt, auch unter den beiden möglichen Formen der Fußwaschung sich ein Schibboleth wählten. Sie ließen sich abwägen, kamen dem Sinn für verrechenbare Größe entgegen. Und das *m. ʿa. ḥ.* wurde als zu leicht befunden. Gewogen haben die übrigen auch. Der Mālikī Ḥalīl (a. a. O. S. 14) fängt den betreffenden Abschnitt an: »Es ist als Erleichterung (Herabminderung) der Vorschrift eingeführt das *masḥ*...« Und Nawawī <sup>2)</sup> erklärt namens der Šāfiʿiten die Fußwaschung für das Vortrefflichere. Freilich erleben wir hier ein ähnliches Spiel wie oben S. 43. Die unbefangene Würdigung wird durch den gegnerischen Kampf verschoben. Wie es bei uns religiöse Kreise gab, die es fast für Verleugnung hielten, am Freitag auch nur zufällig nicht Fleisch zu essen, oder ihr Gotteshaus den bescheidensten künstlerischen Anforderungen entsprechend würdig auszugestalten, so wird auch drüben von manchem das Schwerere als das Geringere bewertet. Daß sich das freilich erst langsam — antithetisch — entwickelt hat, deutet Nawawī <sup>3)</sup> an: Auch die Ḥanbaliten, deren Meister als einziger zugleich das Reiben über dem Turban statt des Kopfes erlaubt <sup>4)</sup>, und zwar bezeichnenderweise auf Grund Einer Tradition <sup>5)</sup>, haben noch eine Erinnerung daran. Aḥmad b. Ḥanbal soll verschiedene Ansichten vertreten haben: das *m. ʿa. ḥ.* sei besser, und: beide seien gleich <sup>6)</sup>. Die Abmessung nach »schwer und leicht«, die uns besonders aus Šaʿrānī's »Wage« geläufig ist, und für die GOLDZIER <sup>7)</sup> an das חומר und קולא der Juden erinnert, könnte dann auch die Zaiditen und die strengen Ḥārīgiten, für deren Stellung in der Hauptfrage es übrigens in Betracht zu ziehen ist, daß sie historisch von der Šīʿa ausgegangen sind, daran gehindert

<sup>1)</sup> Vgl. Sufjān aṭ Ṭaurī bei GOLDZIER, *Vorlesungen* S. 60.

<sup>2)</sup> l. c. II, 337.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> Berl. 4871 fol. 4 a.

<sup>5)</sup> Šaʿrānī, l. c. 149.

<sup>6)</sup> Nawawī II, 337 bestätigt durch aṣ Ṣāliḥī (s. oben S. 22) in Berl. 4871 fol. 4 b.

<sup>7)</sup> Z. D. M. G. 38, 671.

haben, dem in der Ši'a auftretenden Fußreiben statt -waschen sich anzuschließen, während die Imâmiten ihrerseits das Bedürfnis nach sondernder Strenge in der Treue gegen den Buchstaben fanden und so — auch eine sonderbare Gruppierung im *iḥtilâf* — in die alleinige Nachbarschaft von Aḥmad b. Ḥanbal (und Auzâ'î und at Taurî) gerieten. Der scheint nämlich von seiner prinzipiellen Stellung zu den materialen Basen des *fiqh* aus durch den Wortlaut in Verlegenheit gekommen zu sein und gestattete beide Formen <sup>1)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Ša'rânî, 150.

## Kapitel 4.

### Zur Liturgie.

Eine ganz andere Luft umfängt uns, wenn wir den Zaiditen zu ihren Differenzen in der islâmischen Hauptkultform, dem liturgischen Zeremonial der *ṣalât*, folgen. An zwei Stellen erscheint das *ihṭilâf*: zunächst bei der fünffachen regelmäßigen täglichen *ṣalât*, die einmal am Tage, mindestens aber jeden Freitag die Form des stehenden öffentlichen Gottesdienstes annimmt, und dann bei einer Kasualie, der *ṣalât* im Beerdigungsritual. Für die innerislâmische Gruppierung ist es bemerkenswert, daß die Ḥârigiten ganz von den Šîiten abrücken, diese selbst aber hier völlig geschlossen auftreten. Es ist für den weitgehenden consensus aller Muslime bezeichnend, daß der Streit um die regelmäßige *ṣalât* ganz an das äußerste Ende, vor die eigentliche Materie, gedrängt ist: in das *aḍân*, den Gebetsruf. Und zwar betrifft er hier zunächst die prinzipielle Würdigung, dann die Materie selbst.

§ 1. Die prinzipielle Würdigung des *aḍân*. Bei den Šîiten weht hier die Legendenluft frommer Konventikel. Die geläufige Entstehungsgeschichte berichtet recht und schlecht: man habe zur Unterscheidung von den Juden, die ihre Gebetsstunden und Gottesdienste durch das Horn anzeigten, und von den Christen, die sich der Holzkloppern bedienten, nach einer sondernden Form sich umgesehen (s. oben S. 13). Da habe ‘Omar dem Propheten das öffentliche Ausrufen vorgeschlagen <sup>1)</sup>. Die würdigen Buḥârî und Muslim, auch Nasâ’î und Ibn Mâga kennen nur diese Form. Abû Dâ’ûd aber und Tirmidî nehmen auch schon wunderbarere Varianten dieser Erzählung in die Traditionen mit auf: ‘Abdallâh b. Zaid und ‘Omar hätten gleichzeitig im Traum die Vision des Mu’addin gehabt. Der Ḥârigit Aṭfîš (I. 109 f.) schließt sich den Orthodoxen, auch den letzteren, an. Nun sahen wir bereits, wie zur Begründung der Fünzfahl der täglichen *ṣalât* ganz allgemein eine Legende erfunden wurde (s. oben S. 19). Die Šîiten erheben das Legendäre zum System. Ganz energisch protestiert al Ḥâdî in

<sup>1)</sup> Buḥârî, *k. al aḍân*, Nr. 1 (bei KREHL I, 160) — Muslim II, 2. — Nasâ’î I, 102/3 — b. Mâga, 51/52 — Abû Dâ’ûd I, 51 — Tirmidî 37.

seinem *k. al aḥkām*<sup>1)</sup> gegen die rationalistische Erklärung der Entstehung des *adān* als eine »unsinnige Lehre, die kein Verständiger annimmt, da das *adān* eine Wurzel der Religion ist. Eine solche aber kann der Prophet Allāh's nicht von der Zunge irgendeines menschlichen Wesens lernen«. Vielmehr hat ihn bei jener berühmten Himmelsreise ein Engel den Gebetsruf gelehrt. Mit satten Farben werden diese Phantastereien von allen Šī'iten ausgeschmückt. Da ist es nach einer Tradition in dem *tahdīb al aḥkām*<sup>2)</sup> von aṭ Ṭūsī gerade die Zeit einer *ṣalāt*. Gabriel selbst spricht die Gebetsrufe. Dann ordnet man sich zur *ṣalāt*, wobei Muḥammad vor den Engeln und Propheten rangiert. Eine höchst eigenartige Form hat diese himmlische Feier in einem Berichte aus dem *intiṣār* (s. oben S. 36) des Imām al Mu'ajjad Jahjā b. Ḥamza, den der Zaidit Nağmaddīn Jūsuf b. Aḥmad b. 'Oṭmān (gest. 832/1429) in sein *k. az zuḥūr*<sup>3)</sup> einen Superkommentar zum *tahrīr*

قال يحيى بن الحسين [v. infra p. 50 no. 1.] رسول الله صلعم علمه ليلة المسمى أرسل الله إليه ملكاً فعلمه آياته فأما ما يقول به الجليل من أنه رؤياً وأما بعض الانتصار فاخبر بها رسول الله صلعم فأمر أن يعلمه بلالاً فهذا من القول محال لا يقبله العقول لأن الأذان من أصول الدين وأصول الدين فلا يعلمها رسول الله صلعم على لسان بشر من العالمين

... عن أبي جعفر [الباقى] عم لما أُسرى Berl. 4785 fol. 129 a paenult. برسول الله ... فيبلغ البيت المعمور حضرت الصلوة فأتى جبرئيل عم وأقام ...

... في مبتدأ الأذان وفي ذلك أقوال حكاه في Berl. 4887 fol. 44 a الانتصار الأول للقاسمية أنه ثبت [s. p.] ليلة المسمى [الاسرى] Cod. وذلك ... فاخرج ملك .. وهو ينادى بصوته الله أكبر الله أكبر فاجابه بحميد صدق عندي أنا الكبير وأنا الأكبر فقبل الملك أشهد ألا أنه إلا الله فقبل الملك صدق عندي لا اله الا أنا ... إلى آخر الأذان وقال اندصر نزل به جبرئيل ... وقالت الفرق الثلاث الشافعية والحنفية والملكية أصله أن رسول الله صلعم اهتم كيف يجمع انفس للصلوة واستشار المسلمين ... وهذا الحديث في البخاري والترمذي ومسلم وهذا الحديث غير منكر لكن ناه بعد أن ثبت [s. p.] عند رسول الله صلعم بأحد التوجيهين وعن الباقر أنه لا يصح أن يُثبت [s. p.] ركن من أركان الدين برؤيا رجل من الانتصار

des Abû Tâlib an Nâtiq, aufgenommen hat. Allâh selbst tritt auf. Es ist im vierten Himmel. Da sind die Engel und Propheten. Ein Engel spricht die einzelnen Sätze des Gebetsrufes vor, und »ein Antwortender« oder »der Engel« respondiert in erster Person; also: »Allâh ist groß! Allâh ist groß!« »Es ist richtig bei mir (d. h. ich erkenne es als richtig an), ich bin der Große, ich bin der Größte.« »Ich bezeuge, daß kein Gott ist außer Allâh!« »Richtig, es ist kein Gott außer mir!« usw. Man fragt sich mit Recht: wie kommen derartige Spielereien in das *fiqh*, wenn man diesen Ausdruck auch nur halbwegs mit »Jurisprudenz« übersetzen darf? Wir können als Antwort nur die Tatsache angeben, daß sie bei dem »Charakter der Juristerei«<sup>1)</sup>, der ganz allgemein dem Islâm aufgeprägt ist, wirklich sub specie jurisprudentiae aufgefaßt wurden, man sie also, will man den Islâm islâmisch begreifen, als rechtliche, festgelegte Normen ansprechen muß. Das zeigt der Zusammenhang, in welchem das *zuhûr*, bzw. das *intişâr* die vorstehende Legende bringt: sie ist sogar eine Materie des innerzaiditischen *ihlâlât*. Bereits im »Staatsrecht der Zaiditen« (S. 100) wurde von einer kaspi-schen Zaidîja, der Nâsirîja, und einer jemenischen, der Qâsimîja, gesprochen. Nun wird hier diese Legende ausdrücklich nur als Gesetzesdogma der letzteren bezeichnet, während das Haupt der ersteren, an Nâsir al Utrûş, wohl wieder mit Rücksicht auf die Imâmiten (s. oben S. 30) einen anderen Kanon promulgiert, wonach ebenfalls wie bei aṭ Ṭûsî, bzw. al Bâqir (s. oben S. 48 no. 2) Gabriel der Überbringer ist. Freilich nimmt wenigstens unser später Sammler diesen Unterschied nicht tragisch. Dazu ist er zu sehr Harmonist. Harmonist sogar gegenüber den Sunniten, von denen er die drei Hauptschulen nennt. Ausdrücklich erkennt er das *hadîṭ* des Buḥârî, Muslim, Tirmidî über die natürliche Entstehung des *adân* als »nicht verwerflich« an. Uns interessiert freilich weiter nicht die tōrichte Art, wie er harmonisiert. Denn es fällt doch sehr ab, wenn er meint, daß man auch auf jene natürliche Weise auf das *adân* verfallen sei, »nachdem es bereits beim Propheten auf Grund einer der beiden [Offenbarungs]weisen [der qâsimitischen und nâsiritischen] feststand«. Wichtiger ist die Gesinnung, die daraus spricht, daß er überhaupt zu vereinen sucht. Und so bietet denn auch diese kleine Nebenfrage ein interessantes Beispiel jener katholisierenden Tendenz, die bei den jüngeren Zaiditen öfters in der Theologie und der Imâmatlehre zu bemerken war. Daß man im vorliegenden Fall mit einem rücksichtsvollen Blick auf die offizielle Hochkirche über al Hâdî's Einseitigkeit hinausgegangen ist, ist um so stärker zu unterstreichen, als wenigstens nach unseren Ge-

<sup>1)</sup> I. GOLDZIEHER in *Kultur der Gegenwart* I. III. 1. S. 110.

währsmännern die Imâmiten, als deren Vertreter Muḥammad al Bâqir erscheint, bei ihrer prinzipiellen Ablehnung jener sunnitischen Tradition beharrt zu haben scheinen.

Das Formular des zaiditischen *adân* sei nach dem *k. al aḥkâm* <sup>1)</sup> des Hadî, mit dem der Imâmit aṭ Ṭûsî <sup>2)</sup> ganz übereinstimmt, im Wortlaut hergestellt. Jede Formel ist zweimal, aber auch nur zweimal, die letzte einmal zu rezitieren: Allâh ist groß! Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer Allâh! Ich bezeuge, daß Muḥammad der Gesandte Allâh's ist! Auf zur *ṣalât*! Auf zum Heil! Auf zum besten der Werke! Allâh ist groß! Es ist kein Gott außer Allâh! — Die materiale Besonderheit ist die bekannte šî'itische Losung: »Auf zum besten der Werke!« <sup>3)</sup>. An die Einseitigkeit frömmelnder Separatisten wird man durch diese Sonderbewertung der Gebetsstunden erinnert, die die Šî'iten um so mehr zu betonen Veranlassung finden mochten, als sie in ihrem Anspruch auf das Reich dieser Welt enttäuscht wurden. Al Hâdî selbst legt uns unfreiwillig diese Charakterisierung als Quietismus nahe in einem Satze, der, auf den Kopf gestellt, wohl ganz plausibel ist: der Chalif 'Omar soll die Formel ausgemerzt haben mit dem Bemerken: »Ich fürchte, daß die Menschen zu sehr darauf vertrauen«, oder wie es einmal in einem Zitat in dem *taudîḥ* des Ibn Ḥumaid

قال يحيى بن الحسين عم الاذان عندنا والاقامة  
مثنى مثنى والاذان ان يقول المؤمن الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله  
اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله  
حتى على الصلوة حتى على الصلوة حتى على الفلاح حتى على الفلاح حتى  
على خير العمل حتى على خير العمل الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله  
وكذلك الاقامة مثنى مثنى فاذا قال حتى على خير العمل قال قد قامت  
الصلوة قد قامت الصلوة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله قال يحيى بن  
الحسين رحمة الله عليه وقد صحح لنا ان حتى على خير العمل كانت على  
عهد رسول الله صلعم يؤذن بها ولم تطرح الا في زمان عمر بن الخطاب فانه  
امر بطرحها وقال أخاف ان يتكل الناس عليها وامر باثبات الصلوة خير من

النوم مكانها [قال يحيى بن الحسين رضى والاذان [v. supra p. 48 no. 1]

<sup>2)</sup> *tahdîb al aḥkâm*, Berl. 4785 fol. 129 b; vgl. al Hillî, *ṣarā'ir al islâm* p. 34 f.

<sup>3)</sup> Hier eine kleine Reminiszenz zur Geschichte der Arabistik: RUTGERS, *Historia*

*femanae sub Hasano Pascha*, Leiden 1838, p. 123, vokalisierte: حَى عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ

und übersetzte: »Salutatio Alii optimum est, quod possit praestari«. — Τὸ ὁ ἀρίων;

(s. oben S. 25 f.) heißt, »aus Furcht, daß die Leute sich lässig zum hl. Krieg zeigten und ständig *ṣalāt* beteten«<sup>1)</sup>. Dieser Ibn Ḥumaid widmet im Abschnitt über die Kulddifferenzen dem »Auf zum besten der Werke!« eine ganz ausführliche Abhandlung, die er mit der Darstellung des völligen consensus aller šīʿitischen Imāme von Zaid und al Qāsim, und von Bāqir und aṣ Ṣādiq an eröffnet und recht rührend, wirkungsvoll schließt mit dem Hinweis auf zwei Märtyrer dieser Losung aus der Rasūlidenzeit, von denen einer, ein Mann aus Ṣanʿāʾ, gekreuzigt ward. Ihre besondere Färbung erhalten seine Ausführungen durch die Gesamttenzend der Abhandlung; denn sie möchte — eine seltene Erscheinung in der Schulliteratur — dem Gemeinislāmischen das Wort reden, Töne der Versöhnung anschlagen, den Parteihader verurteilen. Hier nur ein paar Proben: Die 2) Vorwürfe der Gegner wegen der Abweichungen trafen ebensogut die »vier (orthodoxen) Schulen« und die übrigen. »Fände sich die Wahrheit nur bei einer, wäre (jede) widersprechende sündig und schuldig«, dann wären es alle, ja, auch die Gefährten und die Folger (der nachapostolischen Zeit), da in ihren Entscheidungen, wie bekannt, Gegensätze in vielen Fragen, z. B. im Erbrecht, vorhanden seien. Ganz besonders wendet sich Ibn Ḥumaid gegen jenes Streben, »den 3) Gegner hochmütig zu schmähen, einen Riß in die Gemeinde des Gottgesandten zu bringen, einander für Irrende

... عَمَرَهُ هُوَ الَّذِي أَمَرَ أَنْ يُكَفَّ عَنْ ذَلِكَ [sc. حَتَّى عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ] خُفَافَةً أَنْ يَتَنَبَّطَ النَّاسُ عَنِ الْجِهَادِ وَيُنْكَبُوا [يُكْتَبُوا] 4947 عَلَى الصَّلَاةِ

... ثُمَّ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ الزَّيْدِيَّةَ 4948 fol. 144 a Berl. 4947 fol. 73 a ult.: وحدها ذلك بل هو لازم للمذاهب الأربعة وغيرهم فإذا كان الحق في واحد والمخالف مخطئاً أثم لزم في كل المذاهب بل كان يلزم ذلك في الصحابة والتابعين لأن المعلوم أنه كان في اجتهداهم اختلاف في كثير من مسائل وذلك باختلافهم في نوى الأرحام والرد وفي فرض البننتين ...

... مِمَّنْ قَصَدَ الْمَكَابِرَ وَالتَّشْنِيعَ 4948 fol. 145 a unten; 4947 fol. 73 b unten; 4948 fol. 144 a unten Berl. 4947 fol. 73 a ult.: على من خالفه والتفريق بين أمة الرسول صلعم وتصليل بعضهم لبعض لا أصل له ولا سند من كتاب أو سنة وذلك كما صار كثير منهم يشنعون على فرقة الزيدية ويخرجونهم من شريعة سيّد البرية بأمور لا تقارب شيئاً مما أظهروه وأبطنوه

zu erklären ohne Ursache und Grund des hl. Buches und der Sunna«. Und mit fast weinerlichem Akzent bejammert er es, wie »viele die Zaiditenpartei schmähen und sie von dem Gesetz des Herrn der Schöpfung ausschließen durch die [Behauptung] angeblicher Dinge, die gar nichts von ihren Worten und Gesinnungen (oder »vom Wortlaut und Sinn« ihrer Schriften) berühren«. Was sind doch die Zaiditen für andere, bessere Menschen! Hier <sup>1)</sup>: obwohl (nur) das »Auf zum besten Werkel« gesetzmäßig ist, so ist es ihnen doch kein Grund zur Verketzerung. Wo sie den Gegnern eine »Neuerung« nachweisen, da ist doch niemals »von uns etwas derartiges vorgefallen, wie es uns von ihnen getroffen hat wegen des »Auf zum besten der Werke!«. Nur mit einem Stoßseufzer weiß er sich vor solchem »Parteigetriebe« zu retten: »O Allāh! O Muslime! Wir aber bitten Allāh um Führung zum Rechten.« — Natürlich dürfen wir trotz solcher Wendungen, die immerhin wegen der Verketzerungsfrage, wenigstens ihrer Theorie, zu notieren sind, nicht erwarten, daß Ibn Ḥumaid auch nur ein Titelchen von seiner Position aufgibt. Über seine Überzeugung hinaus kann nicht nur ein Muslim nicht. Und so darf man denn seine Beweise für diese Šīʿitenlösung billig übergehen, wenn er jene himmlische *Adān*-feier (s. oben S. 48 f.) auf fol. 81 b f. in gesteigerter Form und ebenfalls unter Polemik gegen die rationale

حتى على خير العمل فانه مشروع عند الصادق <sup>1)</sup> fol. 78 a; fol. 152 a والباقر وزيد بن علي والقاسم والهادي والناصر [الاطروش] وابني الهادي وال[م] [ويّد] فقيه اهل البيت واخيه [ابى] ط[الب الناطق] وخالهما ابى العباس الحسنى بل هو مشروع عند جميع العترة الطاهرة المعصومة الناجية واشباعهم ورواه المهدي احمد بن يحيى في بحره عن اخير قولى [ال[ش]افعى] وروى حفيده امامنا من بعض مشايخه انه قال اخذته عن عيين صافية وقد ذكر الرويانى ان للش[افعى] قولاً مشهوراً بالقول به وقد قال كثير من علماء المالكية وغيرهم من الحنفية والشافعية انه كان حتى على خير العمل من الفاظ الاذان . . . fol. 166 a; et infra fol. 85 a; حتى على خير العمل كغيره من مسائل الخلاف ليس فيه تخطئة ولا تضليل . . . et paulo infra الصلوة خير من النوم قول كرهه الشافعى في الجديد كما في المهدب وغيره بل قال انه بدعة ولم يقع منا في ذلك بعض ما وقع منهم علينا في حتى على خير العمل ما ذلك الا متابعة الاهواء والتعصب . . . فيا لله ويا للمسلمين فنسأل الله الهداية الى الصواب

Erklärung bringt. Da führen die Gewährsmänner — einmal ist es Muḥammad b. al Ḥanafīja — gleich in den 6. Himmel. Allāh selbst zelebriert. Der Propheten, deren Gräber eigens zu diesem Fest geöffnet wurden, sind 4414. Und nach der Probe, die zum *maṣḥ ‘alā ‘l ḥuffain* die zaiditische Form der Tradition des Sa’d b. abī Waqqās (oben S. 37) bot, genüge die bloße Andeutung, daß auch hier auf fol. 78 b Abū Maḥdūra, neben Bilāl der erste Mu’addīn, als Urtradent auftritt und wie drüben das orthodoxe, so hier das šī’itische *adān* wörtlich wie oben (S. 50) als ihm vom Propheten vorgesprochen überliefert. Man ahnt hieraus schon, daß seine zu erwartende Harmonistik alles eher ist, als ein ängstliches Betteln um Duldung und Gnade vor den Augen der Hochkirche. In Wirklichkeit ist sie eine Polemik, die aufs Ganze geht, eine Harmonistik mit den Häuptern der gegnerischen Schule, die gegen die eigenen entarteten Jünger als Zeugen auftreten sollen. Das ist nicht ungeschickt und hier gar nicht einmal so ganz unberechtigt. Denn wiewohl wir uns auch in dieser Frage nicht auf die Seite der Šī’iten stellen können, da es nicht zu verstehen ist, wie eine altgeheiligte Formel hätte unterschlagen werden können, dazu noch von ‘Omar, der das Beten sehr gut mit dem Krieg vereinte, so scheinen doch auch hier die Sunniten durch ihren Gegenzug sich eine Blöße gegeben zu haben. Dieser Gegenzug aber ist das *taṭwīb*<sup>1)</sup>, die Formel: »Das Gebet ist besser als der Schlaf«, die schon nach al Hādī ‘Omar als Ersatz eingeführt haben soll. Nicht als ob wir das *taṭwīb* einfach für ein erfundenes Gegenstück hielten. Es wäre zu ungeschickt erfunden, da es das Ausgemerzte nicht ersetzen kann, nicht für jedes *adān* paßt, nur für das Morgen*adān* sich hat durchsetzen können. Aber tendenziös behandelt ist das *taṭwīb* sicher. Nach Ša’rānī<sup>2)</sup> stand es bei dem Haupt der ältesten Schule, bei Abū Ḥanīfa, ganz am Schluß des *adān*. Und das würde noch am ersten zu der naiven Traditionserzählung passen, das *taṭwīb* sei von Bilāl eigenmächtig hinzugefügt, als er einst nach seinem *adān* den Propheten noch schlafend fand, (es handelte sich also um ein *sukūt* oder *taqrīr* (s. oben S. 14)). Nun findet es sich bei den Mālikiten und Šāfi’iten und auch bei Qudūri (p.9) gerade an der Stelle von »Auf zum besten der Werke!«. Dazu kommt noch, daß die beiden *ṣaḥīḥe* es nicht kennen, und aš Šāfi’i mißbilligt es im *k. al umm* (I, 73/74), dessen heutige Redaktion übrigens nicht von ihm

<sup>1)</sup> Nasā’i I, 106 — Abū Dā’ūd I, 52 — b. Māga 52 — Tirmidī 39 (mit Angabe des schwankenden Sprachgebrauchs von »*taṭwīb*«, vgl. auch Abū ‘Abdallāh al Ḥwārizmī, *maṣāṭīḥ al ‘ulūm* ed. VAN VLOTEN Leiden 1895 p. 10) — vgl. Aḫḫīš I, 115.

<sup>2)</sup> l. c. I, 169. Vgl. *al muntaza‘ al muḥīṭ* I, 142.

selbst stammt<sup>1)</sup>, auf das bestimmteste, während es nachher ganz allgemein von seiner Schule vertreten wird<sup>2)</sup>. Und den Šāfi' für sich einzufangen, haben sich die Zaiditen daher nicht ohne jeden Grund bemüht. Übrigens hatten sie dazu besondere Veranlassung. Einmal weil sein Ritus von Zabîd aus in Jemen der herrschende orthodoxe war. Man erinnert sich, wie später die Rasûliden mit dem Sultan Nûraddîn 'Omar b. 'Alî b. Rasûlî (gest. 647/1250) ganz formell vom Ĥanefitischen zum šāfi'itischen übertraten<sup>3)</sup>. Doch nicht dieses örtliche Motiv allein! Der ehemalige Ĥanefit as Šāfi', der sich auf dem Wege über Mâlik zum Gründer einer eigenen Schule entwickelte, dessen Jünger oft genug zwei Meinungen vortragen müssen: »aš Šāfi' in der ersten, aš Šāfi' in der neuen Periode<sup>4)</sup>«, war natürlicherweise sehr gut als Zeuge gegen Šāfi'iten zu gebrauchen. Man greift Sätze auf wie die: Šāfi' hat in der letzten Periode nicht das *taẓwîb* vertreten und macht daraus: er vertrat da das »Auf zum besten der Werke!«<sup>5)</sup>. Ibn Ĥumaid (oben S. 52 no. 1) zitiert für letzteres noch eine nicht kontrollierbare Mitteilung des Šāfi'iten ar Rûbânî (Gründer einer Medrese in Âmul, getötet 502/ beg. 11/8. 1108). In ähnlicher Weise, doch nicht so stark, setzt er den übrigen Schulen zu, wofür ihm noch am meisten bei den Ĥanefiten deren Unstimmigkeit in der Stellung des *taẓwîb* Anlaß bot.

Schlagen so die Zaiditen Kapital aus der sunnitischen Uneinigkeit, sei es der in der Lehre ein und derselben Autorität oder mehrerer Lehrer derselben Schule oder der Schulen untereinander, so drängt sich zum Zwecke der innerislâmischen Eingliederung die Frage auf, wem sie am nächsten stehen. Genau ließe sich dies nur von jemand beantworten, der ein lückenloses *ihṭilâf* schriebe und am Schluß Vereinendes und Trennendes abmâße. Hier einstweilen die Bemerkung, daß die gelegentlich geäußerte Ansicht, die Šî'a stehe in nicht speziell šî'itischen Dingen der šāfi'itischen Richtung am nächsten, starke Einschränkung verdient. Das zeigen die übrigen Formeln des *adân*. Der Eingang bietet nicht wie bei den Šāfi'iten<sup>6)</sup> und an Nâsir al Uṭrûs(!)<sup>7)</sup> ein vierfaches, sondern nur ein doppeltes *takbîr*. Sie verwerfen in Übereinstimmung mit den Ĥanefiten gegen die übrigen Orthodoxen das

<sup>1)</sup> Vgl. den Eingang des Kapitels in I, 73, 246 u. ö.

<sup>2)</sup> Abû Ishâq as Šîrâzi, *at tanbîh* ed. JUYNBOLL Lugd. Bat. 1879 p. 17 lin. 9.

<sup>3)</sup> Ĥazragî bei REDHOUSE, *Pearl strings* transl. Leiden-London 1906 I, 122.

<sup>4)</sup> Vgl. Ibn Qâsim p. 264; 472; 556 (Abû Šugâ').

<sup>5)</sup> Vgl. oben S. 52 no. 1 lin. 11 f. zu 5 f.

<sup>6)</sup> Abû Ishâq, *tanbîh* p. 17 lin. 2f.; Ibn Qâsim p. 136; Th. W. JUYNBOLL, *Handbuch des islâmischen Gesetzes*, Leiden-Leipzig 1910, S. 82.

<sup>7)</sup> *al muntaza' al muḥtâr* I, p. 141 ult.

*targî*, d. h. »die Wiederholung« der Bekenntnisformeln <sup>1)</sup>. Abû Dâ'ûd I, 52, Ibn Mâga p. 52 und Tirmidî p. 38 überliefern: Nachdem jede der beiden Formeln »Ich bezeuge, daß kein Gott ist außer Allâh« und »ich bezeuge, daß Muḥammad der Gesandte Gottes ist« zweimal mit gesenkter Stimme kantiliert ist, kehre der Mu'addin zurück und wiederhole sie mit erhobener Stimme. Muslim II, 5 und Nasâ'î I, 103 kennen das *targî* auch, ersterer gibt aber die Stimmlage umgekehrt, letzterer gar nicht an. Ebenfalls nur mit der ḥanefitischen Praxis stimmt es überein, daß die *iqâma*, der zweite Gebetsruf unmittelbar vor Beginn der *ṣalât* (also etwa einem zweiten Läuten entsprechend), bei allen Šī'iten die einzelnen Formeln doppelt bringt wie im *adân*, nicht nur je einmal wie bei den übrigen <sup>2)</sup>.

§ 2. Ganz übereilt aber wäre es, auch nur für das Kultzeremonial die Zaiditen bzw. die Šī'iten in die Nachbarschaft der Ḥanefiten zu rücken. Dagegen spricht eine völlig entgegengesetzte Permutation in der Stellung zu einer anderen Quisquilie. Sie gehört zur *ṣalât selbst*. Es ist bezeichnend, daß Ibn Ḥumaid in dem (oben S. 51) angedeuteten Zusammenhang, abgesehen von unserer prinzipiellen Schlußfrage über die Person des Vorbeters (s. oben S. 25 f. und unten S. 73 f.) zur Materie der *ṣalât*, also doch des eigentlichen Gottesdienstes, nur zwei Kleinigkeiten namhaft macht, und zwar ohne Polemik mit ein paar schlichten Aussagesätzen, die in gar keinem Verhältnis stehen zu den breiten Ausführungen über das *adân*. Die erstere ist, daß in jeder *ṣalât* mindestens die 1. Sûre und 1 langer oder 3 kurze Qor'ânverse zu rezitieren seien; die zweite, daß der Wechsel der Tonstärke bei den verschiedenen Formeln, das »laut und leise«, nicht nur als eine »Form«, *hai'a*, sondern als obligatorisch zu betrachten sei. Das letztere, in dem übrigens die Zaiditen nach *al muntaza' al muḥtâr* I, 149 nicht ganz einig sind, mag insofern etwas Beachtung verdienen, als es das Bestreben zeigt, auch in den kleinsten Dingen einem engen Doktrinarismus zu huldigen. Zugleich führt es zu einer Einzelmaterie, die für die Eingliederungsfrage nicht unwesentlich ist. Bekanntlich zählen die Ḥanefiten die stehenden Sûreningänge »Im Namen Allâh's des Barmherzigen, des Erbarmers« nicht als besonderen Vers und rezi-

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 50 no. 1 und Qudûrî p. 9 gegen Ḥalîl p. 18 und Nawawî, *minḥâğ al ṭalibîn* ed. VAN DEN BERG, Batavia 1882—84, I, 67. Der Imâmît aṭ Ṭûsî l. c. Berl. 4785 fol. 129 b stimmt im Prinzip genau mit den Zaiditen überein und erklärt auf fol. 130 a ši'itische Traditionen für *targî* und *taḥwib* aus der *taqîja*, gestattet jedoch aus rein praktischen Rücksichten unter Umständen eine häufigere Wiederholung der einzelnen Formeln:

إذا أريد به تنبيه انسان على الصلوة

<sup>2)</sup> Vgl. die vorbezeichneten Stellen und das zaiditische *al muntaza' al muḥtâr* I, 141 f.

tieren sie demgemäß nicht laut <sup>1)</sup>). Demgemäß! Es ist möglich, daß hier eine exegetische Erwägung gestaltend auf den Kultus gewirkt hat. Doch ist es gemeinliturgische Tendenz, die bis in den modern-europäischen Kultus hinein verfolgt werden kann, daß bei stehend wiederkehrenden heiligen Formeln der Liturg sich unter diese stellt, ihnen etwas vom Charakter des *opus operatum* gibt, sich scheut, sie subjektiv durch sein Organ zu gestalten. Nun kennt der Muslim in der ganzen *ṣalāt* überhaupt kein individuelles Akzentuieren. Wollte er beim Wechsel der Qor'ānabschnitte die stets gleichbleibende *basmala* differenzieren, so blieb ihm nur die Tonlosigkeit. Für diejenigen aber, bei denen sich diese Praxis festsetzte, ergab sich als eine Folge, die zugleich wieder als Begründung auftritt, daß nun auch in der Exegese die *basmala* von der eigentlichen Sûre getrennt wurde. Und gerade diese ḥanefitische Begründung mußte die Zaiditen auf die Gegenseite treiben zu den Mâlikiten und Šâfi'iten. Das Abwiegen betrifft hier also nicht so sehr das »leise und laut« — denn sie kennen ja auch leise Rezitationen — als vielmehr die Würdigung des hl. Buches, dem auch sie die 114 Verse nicht unterschlagen lassen wollten, die, wie al Hâdî <sup>2)</sup> sagt, »Allâh im Qor'ân wiederholt und jeder Sûre als Schlüssel vorgestellt hat«. Darum »wer die *basmala* nicht laut rezitiert, der hat nach uns[erer Lehre] keine *ṣalât* [gehalten].« Es ist gut, daß er — wir haben es wieder mit einem der Alten zu tun — sich so deutlich ausdrückt. Die von den muslimischen Symbolikern und Dogmenhistorikern der Zaidîja als Teilgruppe eingegliederte Butrîja hätte er wegen ihrer »Verstümmelung« <sup>3)</sup> der *basmala* als seine Religionsgemeinschaft nicht anerkennen können. Beachtet man dazu noch, daß Ibn Ḥumaid von dem einen Schulhaupt der Butrîja, von al Ḥasan b. Šâlih, zu berichten weiß, er habe im *adân* das *taṭwib* — somit wohl schwerlich das »Auf zum besten der Werke!« — vertreten <sup>4)</sup>, so haben wir hier Be-

<sup>1)</sup> Qudûrî p. 11 lin. 4.

<sup>2)</sup> k. al *ahkâm* Wien. Glas. 63 fol. 18 a قال يحيى بن الحسين صلوات الله

عليه لا صلوة عندنا لمن لم يتجهر ببسم الله الرحمن الرحيم والنجاة عندي في ذلك انها لا تخلو من ان تكون آية من كتاب الله او لا تكون آية من كتاب الله فان كانت آية فهي من القرآن يجب ان تقرأ عند قراءة الحمد وهي آية ثابتة في كل سورة من القرآن كررها الله تب وتنع فيها

In der *Fahjawîja* Berl. 1299 fol. 14 a redet er von einer »Unterschlagung des Verses durch den Satan«. —

<sup>3)</sup> *Staatsrecht der Zaiditen* S. 32 und no. 1.

<sup>4)</sup> Berl. 4947 fol. 77 a, vgl. auch *al muntaza' al muhtâr* I, 142.

weisproben für aš Šāhristān's <sup>1)</sup> Urteil, daß die Butriten in den »Zweigen des *fiqh*« völlig Ḥanefiten seien. Damit sind sie aber von der Zaidīja als Kultgemeinde auszuschließen, wie Sulaimān b. Ġarīr von der Zaidīja als Bekenntnisgemeinde. — Eine der wenigen Möglichkeiten, innerhalb des liturgischen Rituale persönlichem Empfinden eigene Worte zu leihen, bietet die *Qunūṭ*bitte. Und gerade bei den Šīfiten in ihrer Kampfstellung konnte sie zugleich den altarabischen Charakter einer Verwünschung <sup>2)</sup> weiter pflegen. Von 'Alī wird sein gewöhnliches *qunūṭ* mitgeteilt, das zum mindesten für den Gewährsmann al Ḥādī in der *Ṣahjawiya* (Berl. 1299 fol. 14 a) und im *k. al aḥkām* (Wien Glas. 63 fol. 18 a) beweisend ist, der an letzter Stelle hinzufügt, daß 'Alī dabei seine beiden großen Gegner, den Mu'āwija und 'Amr b. al Ās, mit Nennung der Namen zu verwünschen pflegte. Zu den Einzelheiten des *qunūṭ* gibt es natürlich wieder eine bunte Spielerei des kleinen (auch innerzaiditischen) *ihṭilāf*, das *al muntaza' al muḥtār* I, 162 lin. 2 mit: Wann — womit — wo — wer? eingeführt wird. Bemerkenswert ist daran wohl nur das, daß die Zaiditen auch bei dieser Institution, zumal sie ihrer persönlichen Neigung so entgegenkam, der Möglichst-viel-Observanz, dem »Schwereren«, beitreten und sie — wieder im Gegensatz zu den Ḥanefiten <sup>3)</sup> — nicht auf das *witr*, die nächtliche Zusatz*ṣalāt*, beschränken, sondern sie auch ins Frühgebet <sup>4)</sup> wie die übrigen aufnehmen.

Bei den Proben aus der *ṣalāt* selbst läßt sich keine Scheidelinie ziehen: hier Sunniten — hier Šīfiten. Das ist der muslimischen Wertschätzung des *adān* zugute gekommen. Und die Folge ist, — für unser Empfinden befremdend genug — daß man auch in Büchern, die nicht auf das *ihṭilāf* angelegt sind, bisweilen den Eindruck empfängt, der Gebetsruf sei mindestens ebenso sakramental wie der ganze Gottesdienst. Und so ein Mu'addin, der fünfmal am Tage hoch vom Minaret herab der Gemeinde das Schibboleth der betreffenden Rechtgläubigkeit zusingt, ist ihr wie ein Heiliger erschienen. Magisch läuternd wirkt die unter Handauflegung, Bestreichung und Überreichung einer Börse mit Silber erfolgte Ordination auf Abū Maḥdūra <sup>5)</sup>; und »Lohn des Mu'addin« ist eine Kapitelüberschrift, die sich auch in den besten

<sup>1)</sup> ed. CURETON I, 121

<sup>2)</sup> I. GOLDZIER, *Zauberelemente im islamischen Gebet* in der NÖLDEKE-Festschrift.

<sup>3)</sup> Vgl. Qudūrī p. 12 lin. 12 gegen Ibn Qāsim p. 136 und Ḥalīl p. 22 lin. 6.

<sup>4)</sup> S. die šīfītische Neuregelung des Kultus in Ṭabaristān bei I. GOLDZIER *Vorlesungen* S. 237.

<sup>5)</sup> S. die Formen dieser Erzählung in den kanonischen Traditionssammlungen an den oben S. 47 no. 1 bezeichneten Stellen und bei Šāfi', *al umm* I, 73.

Traditionswerken findet. »Ihm wird vergeben nach der Höhe seiner Stimme«<sup>1)</sup>, das etwa ist noch die geringste Gnade, mit der Allāh dies hohe, wenn nicht höchste Amt segnet. Gern messen die Muslime ja die einzelnen Dienste gegen einander ab. Und der Šāfi'it Abû Ishāq aš Širāzî p. 16 nennt es ausdrücklich höher als das des Imām, des Leiters der *ṣalāt*. Ins Europäische übertragen: der Küster ist mehr als der Pfarrer. Durchaus begreiflich, da der statutarische Islām nur noch im Beiwerk für eine Sonderentwicklung Raum bot.

§ 3. Im Jahre 340/952 starb in Bagdād der (oben S. 24 erwähnte) Hanefit Abû Ḥasan al Karḥî. An seiner Bahre kam es zum Streit bei der Frage, wer die Beerdigung des Verstorbenen halten solle. Da der kleruslose Islām unseren Begriff des zuständigen Geistlichen und des Dimissoriale nicht kennt, so kann der Theorie nach jeder das Leichenzeremonial leiten. Gewöhnlich ist es ein Ehrenamt für die Angehörigen oder den Angesehensten unter dem Leichengefolge: einen Qāḍî, Lehrer, Imām. Bei einer Person, die wie der verstorbene Professor der Öffentlichkeit angehörte, kann diese Unbestimmtheit nun leicht zu Konflikten führen. Zu seinen eifrigsten Schülern hatte der spätere dailamitische Zaiditenimām al Mahdî lidīnallāhî Muḥammad b. al Ḥasan ad Dā'î gehört, damals *naqīb*, d. h. das staatlich anerkannte Haupt der Šī'iten. Seine Freunde, so erzählt der zaiditische Biograph Abû Ṭālib an Nātiq in der *ifāda*<sup>2)</sup>, wünschten, daß er die Feier halte. Aber der Nachfolger auf dem Lehrstuhl, der den Toten

<sup>1)</sup> Buḥārî, *k. al adān* Nr. 5 = I, 161; Muslim II, 11; b. Māga p. 52; Nasā'î I, 106; Abû Dā'ūd I, 54; Tirmidî p. 41 (für 7 jähriges Mu'addinamt »Befreiung vom (Höllen-)feuer«).

<sup>2)</sup> Berl. 9665 fol. 42 a ult.; 9666 p. 69; Lugd. 1974 fol. 61 a محمد . . . ابن الحسن الداعى [يختلف الى ابي الحسن الكرخى في ايامه ويلزم مجلسه ويدرس عليه فقه ابي حنيفة فيبلغ في حفظ مسائل العراقيين المبلغ الذي يصرب المثل به . . . fol. 42 b; p. 70; fol. 62 a . . . وحكى لى مشايخنا ببغداد واطن اتى سمعت هذه للحكاية من كافى الكفاة وهى ان ابا الحسن لما مات حضر ابو عبد الله بن الداعى جنازته وحضرها ابو تمام الزينبى وهو نقيب العباسيين فكان شياخنا ابو عبد الله يحب ان يصلى عليه ابو عبد الله ابن الداعى وابو بكر الدامغانى وهو من متقدمى اصحاب ابي الحسن وحفاظهم وكان ابو الحسن لما غلبت عليه الرطوبة في آخر ايامه وثقل لسانه وانقطع عن التدريس استنابه لفتيا عنه كان يميل الى ان يصلى عليه

in seiner letzten Krankheit schon vertreten hatte, kam an der Bahre an den 'Aliden heran, erkannte ihm als Saijid zwar den Vorrang zu, fuhr dann aber fort: „Aber du begreifst, es wäre verabscheuenswerth, wenn einem solchen Manne das Totengebet entgegen seinem Ritus gehalten würde; du weißt nun, nach seinem Ritus ist am Grabe ein 4 faches *takbîr* zu sprechen. Kannst du dich dazu entschließen, dann halte du [die Feier]“. Da trieb [al Mahdî] ihn zurück und sprach: „Ich spreche nur 5 maliges *takbîr*; komme vor, wer da will“. Darauf trat der 'abbâsidische (sunnitische) *naqîb* Abû Temmâm vor und hielt das Gebet über den Toten. Seither ging [al Mahdî] zu Abû 'Abdallâh al Baṣrî, nahm beständig an seinen Sitzungen teil und hörte bei ihm die meisten Bücher der Unseren über die [mu'tazilitische] Dogmatik.« — Die Erzählung macht den Eindruck der Echtheit, nicht nur weil an Nâṭiq den Verhältnissen nicht allzu fern steht und nur eine Mittlerhand gebraucht, sondern weil es schwer ist, sich vorzustellen, daß die Zaiditen eine Geschichte erfunden hätten, aus der hervorgeht, daß die Šî'iten selbst zu einer Zeit, als sie in der Hauptstadt von den bujidischen Sultanen offiziell protegiert wurden, wissenschaftlich so unselbständig waren, daß sie bei Ḥanefiten in die Lehre gingen. Dann haben wir hier ein Beispiel aus der Wirklichkeit für die gemeinschaftstrennende Kraft einer Kultdifferenz. Denn alle orthodoxen <sup>1)</sup> Schulen und die Ḥârîgiten <sup>2)</sup> verlangen für das Beerdigungsritual ein Gebet mit drei Teilen, die durch vierfaches »Allâh ist groß!« umgrenzt sind, die Zaiditen wie die Imâmiten <sup>3)</sup> vier Teile, die durch fünffaches »Allâh ist groß!« umschlossen werden. Bedeutung und

ابو تمام الزينبيّ لانه كان ياختص به كما ياختص شيخنا ابو عبد الله بابي عبد الله بن الداعي فحيث وضعت الجنّاة احتال ابو بكر هذا بأن يقدم الى بين يدي ابي عبد الله بن الداعي فقال ايها السيّد انت احقّ الناس بالتقدّم ولا يجوز ان يتقدّم عليك احد وقد حضرت ونكّك تعلم ان مثل هذا الشيخ يقبح ان يصلّي عليه على خلاف مذهبه وقد علمت ان مذهبه ان تكبير الجنّات اربع فان رأيت ان تكبير عليه اربعاً فافعل فانتهره وقال انا لا اكبر الا خمساً فمن شاء فليتقدّم فحينئذ تقدّم ابو تمام وصلّي عليه ثم اختلف الى شيخنا ابي عبد الله فكان يواطب على حضور مجلسه وقراً عليه اكثر [9666 om] كتب اصحابنا في الكلام

<sup>1)</sup> Qudûrî p. 22; Šâfi'î, *al umm* I, 251; Ḥalîl p. 38 Mitte,

<sup>2)</sup> Basîwî p. 54.

<sup>3)</sup> Ḥillî, *šarḥi* p. 49 f.; QUERRY, Questions I, 98.

Gewicht erhält dies Trennende nun dadurch, daß es eine *Kasualie* betrifft. Denn die Kasualgemeinde setzt sich nicht wie die des stehenden Gottesdienstes nach dem Grundsatz der Religionsgemeinschaft zusammen, sondern nach dem der persönlichen Beziehungen, wenn freilich auch in der Praxis beides stark zusammenfallen mag. Aber wie sich der Muslim die Frage vorlegt, ob er an einer mosaischen oder christlichen Leichenfeier teilnehmen dürfe, eine Frage, die die Sunniten nicht geschlossen verneinen <sup>1)</sup>, so macht sich der Zaidit, der einen Nichtmuslim nicht zu Grabe geleiten darf <sup>2)</sup>, auch seine Bedenken bei der Teilnahme an einem sunnitischen Begräbnis und umgekehrt. Nach at Tirmidî p. 171 hatte z. B. Aḥmad b. Ḥanbal gestattet, auch bei den 5 *takbîr* sich dem Vorbeter anzuschließen, der Mâlikit Ḥalîl (l. c.) verlangt, nach dem vierten sofort abzubrechen und ohne Rücksicht auf den Imâm den Schlußgruß zu sprechen, während an Nawawî (*alâlibîn* I, 212) und Ibn Qâsim (p. 214) entweder dies vorschlagen oder den Mitbetenden schweigend warten lassen, bis er mit dem Imâm den Schlußgruß sprechen kann. Im umgekehrten Fall sind die Zaiditen strenger, nach denen das Grabrituale mit weniger als 5 *takbîr* unter allen Umständen (*muḥlaqan* <sup>3)</sup>) ungültig ist. Daß man bei dieser Fragestellung wirklich die fremden Riten im Auge hatte, geht aus den zaiditischen »Ausgewählten Stücken des Mu'aijad« (Jahjâ b. Ḥamza, gest. 749/1348) hervor. Dort <sup>4)</sup> wird der Fall formuliert, daß ein Ḥanefit oder Šâfi'it an einer zaiditischen Beerdigung teilnimmt, und es wird von ihnen verlangt, auch »entgegen ihrem Ritus« die 5 *takbîr* mitzusprechen. Auf den entgegengesetzten Fall geht er nicht ein.

Zur Kritik der Streitfrage kann das Traditionsmaterial wenig dienen. Es finden sich die mannigfachsten Zahlen, selbst 25 und 70. Eine, die 9, hat den bisweilen gar nicht uninteressanten Ša'ra'nî (p. 266), der sich gern in den Geist des *fiqh* versenkt, bzw. ihm den

<sup>1)</sup> Vgl. Nawawî, *minhâg at ſâlibîn* I, 223.

<sup>2)</sup> An Nâfiq, *tahrîr* Berl. 4877 fol. 17 b قال القاسم [بن طباطبا] ولا بأس

بتعزية اهل الذمة ولا يدعى لهم بالمغفرة ولا تشهد جنازتهم

<sup>3)</sup> *al muntaza' al muhtâr* I, 270; vgl. besonders den Unterschied gegen den Fall mit mehr als 5 *takbîr*.

<sup>4)</sup> Berl. 4879 fol. 35 b. وان صلى الحنفى والشافعى خلف الزيدى وكبر خمساً فالواحب عليهم متتابعته ويكبرون خمساً وان كان خلاف مذهبهم لان الامام لا يختلف عليه وهو حاكم على من بعده من المؤمنين فلا تجوز مخالفته فان عزلوا صلواتهم عن صلواته بطلت صلواتهم

eigenen mystizierenden Geist unterschiebt, besonders angezogen zu grübelnder Spekulation. Nach den kanonischen Traditionswerken scheint jene Feier am meisten in Erinnerung geblieben zu sein, die der Prophet — eine Totenfeier in *absentia* <sup>1)</sup> — bei der Nachricht vom Tode des Negus von Abessinien, dieses Freundes, der schon vor der Hígra eine Gesandtschaft und Bedrückte seiner Gemeinde aufnahm, mit 4 fachen *takbír* gehalten haben soll. Im übrigen verraten selbst die kanonischen Traditionssammlungen die frühere Zwanglosigkeit, deren Reglementierung Atfíß wieder dem 'Omar zuschreibt. Keiner der sechs oder Atfíß mit Ausnahme von al Buḥârî, der so auffällig verdächtig genau die sunnitische Praxis wiedergibt <sup>2)</sup>, wagt an der Tradition mit Zaid b. Arqam <sup>3)</sup> als Urtradentem vorüberzugehen, der sich für die Fünzfzahl auf den Propheten berief. Doch ist dies *ḥadīṭ* von ihnen, wie ein Vergleich zeigt, tendenziös überarbeitet worden. Denn neben der schlichten Form: Zaid b. Arqam sprach 5 maliges *takbír*, findet sich eine andere: Er sprach Einmal 5 maliges, sonst immer 4 maliges. — Die positiven »5 *takbír*«-Sätze der Ší'iten <sup>4)</sup> kann man wohl übergehen, ebenso das Schauspiel der gegenseitigen Zerpflückung der Sätze, so wenn Ibn Muẓaffar (Berl. 4943 fol. 110 b) meint: Gewiß 4 *takbír*, aber d. h. 4 *takbír* nach dem Eingang*takbír*. Und wenn man in orthodoxen Kreisen und bei Hârígiten (s. Atfíß I, 288) wußte, daß einst über der Leiche Adams die Engel einen vierfachen Lobpreis gesprochen hätten, so antwortet er. (ibid.): Freilich, aber »das Tun der Engel verpflichtet uns nicht, und vielleicht war das die *šarī'a* Adams, die durch unsere *šarī'a* abgeschafft ist«.

Vielleicht möchte man aber doch lieber versuchen, ob sich nicht aus einer Gegenüberstellung des sunnitischen und ší'itischen Formulars Schlüsse für die Priorität des einen ziehen lassen. Ich stelle das aus dem *takbír* <sup>5)</sup> von an Nâtiq her, das übrigens im bestverstandenen Sinne einer Agende nur »empfiehlt«, dem Liturgen im einzelnen (natürlich aber nicht in der *Takbírzahl*) Freiheit läßt, stelle es her schon

<sup>1)</sup> Unter Berufung darauf kennt der Islâm eine Totenfeier für Verschollene mit besonderer Formulierung der *níja* (Abû Ishâq aš Širâzi p. 48 lin. 19).

<sup>2)</sup> Er gibt nur Eine Ausnahme an, mit nur 3 *takbír*, s. k. al *ġand'iz* Nr. 65 bei KREHL I, 334.

<sup>3)</sup> Muslim II, 340; Nasâ'î I, 281; Abû Dâ'ûd II, 45; b. Mága p. 109; Tirmidî p. 171; — Atfíß I, 289.

<sup>4)</sup> Sie finden sich bei al Hâdî in Wien cod. Glas. 63 fol. 29 a und in der *Jaḥjawiya* Berl. fol. 23 a und für die Imâmiten bei at Ṭûsî Berl. 4785 fol. 257 a ff.

<sup>5)</sup> Nach Berl. 4877 fol. 16 b und zwei Wiener Ms. im GRÜNERTschen Verzeichnis unter Nr. 92 u. 93. Das Formular findet sich ziemlich wörtlich in al *muntaza' al muḥtâr* I, 268 f.

aus einem gewissen Pflichtgefühl der ausgleichenden Gerechtigkeit. Denn da wir bei unserer Eingliederung einer Teilgruppe lauter Kleinigkeiten dick unterstreichen, Mücken sehen müssen, so könnte das Islâmbild zur Karrikatur werden. Hier aber wird man, vorausgesetzt den Willen, den Islâm islâmisch zu verstehen, es nicht ganz vermissen: Glauben, Würde, Stolz auf die *coelestis hierarchia*, religiöse Heldenverehrung zur Überbrückung des Dualismus und bei allem naiven transzendenten Eudämonismus die aus Schuldgefühl und Erlösungsbedürftigkeit quellende Hingebung, und das heißt »islâm«. Die Agenda lautet: Man spreche nach dem ersten takbîr: »Es ist kein Gott außer Allâh allein. Er hat keinen Genossen. Sein ist die Herrschaft, sein ist der Lobpreis. Er führt in das Leben ein, er führt in den Tod. Er ist ein Lebendiger, der nimmer stirbt. In seiner Hand steht das Gute. Er ist jeden Dinges mächtig.« Dann rezitieren man die Eröffnerin des Buches (d. h. Sûre 1). Darauf spreche man ein [zweites] takbîr und sage: »O Herr Gott! bete über Muḥammad, deinen Knecht und Gesandten und deinen Auserwählten von deinen Kreaturen, und über die Familie seines Hauses, die Reinen, die Besten, die Wahrhaftigen, die Frommen — von denen Allâh die Unreinheit weggenommen, die er gereinigt und geläutert hat — wie du gebetet hast über Abraham und das Geschlecht Abrahams und sie gesegnet hast. Du bist preiswürdig und glorreich.« Darauf rezitieren man: Sprich, Er, Gott ist Einer... (Sûre 112). Dann spreche man ein [drittes] takbîr. Dann sage man: »Herr Gott! bete über deine Engel, die Nahegebrachten; Herr Gott! mache herrlich ihr Erbauen und stark ihre Macht. Herr Gott! bete über deine Propheten, die Gesandten. Herr Gott! Mache schön ihren Lohn und gastlich ihre Wohnung bei dir, mache hoch bei dir ihren Rang. Herr Gott! nimm an Muḥammad's Fürsprache für seine Gemeinde, und laß uns gehören zu denen, für die du seine Fürsprache annimmst. Herr Gott! laß uns gehören zu seiner Schar und laß uns eintreten in [den Bereich] seiner Fürsprache und mache zu unserer Zuflucht das Paradies.« Darauf rezitieren man: Sprich, ich nehme meine Zuflucht zum Herrn der Morgenröte.... [Sûre 113]. Dann spreche man ein [viertes] takbîr und sage: »Preis sei dem, dem die Himmel und die Erden es preisen[d zujauchzen]: der Preis unseres Herrn, des Höchsten! preiswürdig und erhaben ist er! Herr Gott! Dieser dein Knecht, der Sohn deines Knechtes und deiner Magd, ist nun abgeschieden zu dir, und wir sind mit ihm gekommen, Fürbitte für ihn zu tun und um Vergebung für ihn zu flehen. So vergib ihm seine Schulden und vereine ihn mit seinem Propheten Muḥammad — über den Allâh beten möge —!

Herr Gott ! mache geräumig über ihm sein Grab und laß seine Sache wohl geraten und laß ihn schmecken deine Barmherzigkeit und dein Vergeben, o du Mildester der Mildesten ! Herr Gott ! versorge uns mit schöner Bereitschaft für den Tag, der wie seiner [heute ist], und führe uns nicht in Versuchung nach seinem Heimgang und mache zum besten unserer Werke das letzte und zum besten unserer Tage den Tag, da wir vor dich treten.» Darauf spreche man ein *takbîr* und sage nach d[ies]em f ü n f t e n t a k b î r den Doppelgruß nach rechts und links [Friede sei über euch und die Barmherzigkeit Gottes !]. — Stellt man nun neben die šîitische die orthodoxe und hârigitische Agende so ergibt sich:

| Sunniten u. Hârigiten                                          | Šîiten                                                        |
|----------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------|
| 1. <i>takbîr</i>                                               | 1. <i>takbîr</i>                                              |
| mit Doxologie und Sûre I                                       | mit Doxologie und Sûre I                                      |
|                                                                | 2. <i>takbîr</i>                                              |
|                                                                | mit Eulogie über Muḥammad und<br>sein Geschlecht und Sûre II2 |
| 2. <i>takbîr</i>                                               | 3. <i>takbîr</i>                                              |
| mit Eulogie über Muḥammad,<br>Engel, Propheten, evtl. Sûre II3 | mit Eulogie über Engel, Propheten<br>und Sure II3             |
| 3. <i>takbîr</i>                                               | 4. <i>takbîr</i>                                              |
| mit Fürbitte für den Toten und<br>persönlicher Bitte           | mit Fürbitte für den Toten und<br>persönlicher Bitte          |
| 4. <i>takbîr</i>                                               | 5. <i>takbîr</i>                                              |
| mit Schlußgruß.                                                | mit Schlußgruß.                                               |

Die sunnitische Form dürfte die ältere, und die šîitische Fünfzahl aus einer Zerlegung des zweiten Abschnittes entstanden sein. Die Eulogie über Muḥammad beanspruchte einen eigenen Teil, nachdem sie im šîitischen Sinne auch auf seine hl. Familie ausgedehnt (bzw. das schlichte sunnitische »und über seine Familie« erweitert) wurde, und zu ihrer größeren Ehre — übrigens sprachlich wieder möglichst hart — auch Sûre 33, 33 b wieder verwandt werden sollte. Zugleich gewann man durch das neue *takbîr* Raum für eine neue Sûreneinlage. Aber warum gerade Sûre II2, da es doch im obigen Formular auffallen muß, daß sie nicht in dem inneren Zusammenhang zum Benachbarten steht — das Voraufgehende »du bist preiswürdig und glorreich« ist künstlicher Übergang — wie die »Eröffnerin« zur Eingangsdoxologie oder die »Zufluchts«sûre zum organisch gerechtfertigten Ausklang des 3. Satzes? Aber wenn eine, dann drängt sich Sûre II2 auf. Denn diese »Einheits«sûre, einst entstanden gegen die Trinitätslehre, ist ein bei den Šîiten qua Mu'taziliten immer wiederkehrendes

dictum probans, das die Einheit, Alleinewigkeit und Unvergleichlichkeit Allâhs gegen die orthodoxe hypostasierende Attributenlehre und das Qor'ân-Logos-Präexistenzdogma bewahren soll. Wir haben einigen Anhalt dafür, daß die Zaiditen aus solchen mu'tazilitischen Erwägungen heraus jenes weitere *takbîr* betonten, denn Zaid selbst, noch aus den Tagen der werdenden Mu'tazila, kennt nur das 4 fache <sup>1)</sup>. Bestehen unsere Vermutungen zu recht, dann wäre hier ein Beispiel, wie von den drei konstituierenden Größen einer religiösen Gemeinschaft: Verfassung, Lehre und Kultus, die beiden ersteren eine Kultform zwar nicht geschaffen, aber doch modifiziert haben (s. oben S. 9). Und sollte es so vielleicht verständlich werden, daß die Hârigiten hier nicht mit den Šî'iten gehen, bei denen man sie vermuten würde, falls es sich bei der 4 und 5 nur um »leicht und schwer« handelte?

An dem *ihtilâf* im einzelnen möchten wir mit ein paar Bemerkungen vorübergehen. Šâfi'iten trennen die persönliche Bitte von der Fürbitte für den Toten und verlegen sie nach dem 4. *takbîr*. Hier stehen also wieder Zaiditen in dem Nichtparteigefärbten gegen sie. Doch findet sich bei der im einzelnen gelassenen Freiheit (s. oben S. 61) in den *Ausgewählten Stücken des Mu'aijad* <sup>2)</sup> ein Formular, das eine gleiche Trennung aufweist. In späteren Werken, so in den *kawâkib naijira* von Imâdaddîn Jahjâ b. Aḥmad b. Muẓaffar (9. Jahrh. H.), trifft man auch die Wiederholung des ganzen Rituals, die die Alten, ein Qâsim und Hâdî, strikte ablehnten <sup>3)</sup>. — Beachtenswert ist die Stelle beim Imâmiten al Ḥillî p. 50: »War der Verstorbene ein H e u c h - l e r , so beschränke man sich auf 4 *takbîr* und gehe mit dem 4. fort.« Das besagt nach seiner Agende, daß dann die Fürbitte für den Toten überhaupt wegfällt. Verstehen wir *munâfiq* richtig, so bezeichnet es doch jemand, der nur äußerlich den rechten, šî'itischen Glauben vertritt <sup>4)</sup>. Ebenso ernst nehmen die Zaiditen den gemeinsî'itischen Grundsatz, daß dem »Sünder« die Exequien zu verweigern seien <sup>5)</sup>, einen Grundsatz, den sie nur dem »Zwange« und der »Furcht«

<sup>1)</sup> *al muntaza' al muhtâr* I, 267 lin. 5/4 vgl. an Nahwî, *taḥkira* Berl. 4480 fol. 30 a; 4481 I, fol. 26 b; II fol. 30 a; III fol. 29 b. Das letzte Wort hierzu wird natürlich Zaid's *mağmû'* in der Ambrosiana (s. E. GRIFFINI in *Rendiconti del R. Ist. Lomb. di sc. e lett.* 1911 S. 260 ff.) zu sprechen haben, wie umgekehrt diese Angabe, die die Späteren zu erfinden keine Veranlassung hatten, bei der Kritik des *mağmû'* zu beachten sein wird.

<sup>2)</sup> Berl. 4879 fol. 35 b.

<sup>3)</sup> Vgl. Berl. 4884 fol. 36 a gegen 4877 fol. 16 a unten.

<sup>4)</sup> QUERRY, *Questions...* I 98. Nr. 312 sagt (nach welcher Vorlage?): »Si le défunt est schismatique«. Dann würde es sich um einen Nichtšî'iten handeln, und der Satz gehörte unter die oben S. 60 behandelte Frage.

<sup>5)</sup> *al muntaza' al muhtâr* I, 265 unten.

gegenüber preiszugeben gestatten<sup>1)</sup>. Diese Intoleranz (s. unten S. 75) werde besonders unterstrichen im Gegensatz zur Weitherzigkeit der Sunniten, von denen die Ḥanefiten und Šāfi'iten nicht einmal dem Selbstmörder die kirchliche Beerdigung versagen<sup>2)</sup>; und sie gewinnt noch an Bedeutung dadurch, daß auch die Zaiditen anderseits dem vor der Beschneidung verstorbenen Jugendlichen<sup>3)</sup> die Toten $\text{ṣalāt}$  halten; übrigens ein Zeichen, daß jenes Symbolon nach seiner kultischen und kirchenrechtlichen Bedeutung mit dem Sakrament der Taufe nicht in Parallele gestellt werden kann.

Gegen die Gebräuche der Ġāhiliya: gegen die vielbekämpfte<sup>4)</sup> Totenklage, das Schmücken der Gräber und die Mitgabe zweier grünen Palmzweige in das Grab führen auch die Zaiditen<sup>5)</sup> Kampf, gegen letzteres im scharfen Gegensatz zu den Imāmiten<sup>6)</sup>. Auch verwerfen sie in späterer Zeit allgemein, aber noch nicht der vielgewanderte al Qāsim, das Höckrigmachen der Gräber; dies würde sie wieder mit der übrigen Šī'a an die Seite der Šāfi'iten<sup>7)</sup> rücken, und gleich ihnen<sup>8)</sup> haben sie sich nicht gescheut, die Wasserbesprengung des Grabes gesetzlich zu empfehlen. Zu der gemeinmuslimischen Sitte, 3 Hände voll Staub auf das Grab zu streuen, hat schon al Hādī den Lohn eines guten Werkes für »jedes Körnchen Staub« hereit<sup>9)</sup>.

<sup>1)</sup> ibid. 269 lin. 4 ff.; das  $\text{دعا عليه}$  scheint durch das danebenstehend  $\text{صلوة عليه}$  entstanden zu sein. Ich übersetze: »Wenn gezwungen, mag er über den Sünder die Bitte sprechen«, nicht »soll er ihn verfluchen«.

<sup>2)</sup> Ša'ránī l. c. I. 268 unten — vgl. aber Abū Dā'ūd II, 43, auch Buḥārī I, 343.

<sup>3)</sup> Al Hādī in Berl. 1299 fol. 23 a.

<sup>4)</sup> Vgl. den Regierungserlaß bei Ḥazragī, transl. REDHOUSE II, 281. — I. GOLDZIER, *Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes*, Paris 1885, p. 27.

<sup>5)</sup> Al Hādī, k. al aḥkām Wien cod. Gl. 63 fol. 30 a oben  $\text{قال يحيى بن الحسين}$   
صلوات الله عليه لا أحب أن يبسط للميت في قبره شيء ولا يدخل معه  
سوى اكفانه غيرها وأما تزويق القبور فلا أحبّه لأن الميت فقد ذهبت عنه الزينة

يستحب  
أن تدخل معه في قبره جريدة رطبة ويرفع قبره من الأرض قدر أربع أصابع مضمومة  
وينضح عليه الماء . . . fol. 86 a—73 a . . . أن الجريدة تنفع المؤمن والكافر (!)

ما دامت رطبة

<sup>7)</sup> Nawawī, *minḥāğ* I, 219; Ibn Qāsim, 218; cf. GOLDZIER in SBWA 1874 Bd. 78, S. 521 f.

<sup>8)</sup> Nawawī l. c. 226.

<sup>9)</sup> Im einzelnen vgl. al muntaza' al muḥtār I, 273 f., das von den Alten bestätigt wird; zum Staubwerfen al Hādī in Berl. 1299 fol. 24 a auf die Autorität des 'Alī

. . . من فعل ذلك كان له بكل ذرة من تراب حسنة

## Kapitel 5.

### Totenkult und Heiligenverehrung.

§ 1. Zwischen zwei Extremen bewegt sich das religiöse Andenken an die Toten. Es sieht in ihnen bedauernswerte hilfsbedürftige »arme Seelen«, und es sieht in ihnen preisenswerte, durch keine Körperlichkeit mehr gehinderte helfende Mächte. Jedes dieser Extreme hat eine Kultform ausgelöst. »Seelenamt« und »Heiligenkult«. — Zunächst: »Was kann ein Lebender an Stelle eines Toten tun: Sklaven freilassen, Almosen, Pilgerfahrt oder sonstige guten Werke?« Man meint es zu fühlen, wie sich al Hâdî des gewaltigen Traditionsmaterials und des gemeinislâmischen Zuges erwehren möchte. Er ist doch sonst ein strammer Doktrinarist. Aber hier <sup>1)</sup>: »Es ist überliefert, daß es dem (Toten) nützt. Allâh weiß es am besten, was an den Traditionen darüber wahr ist«. Und mit einer an ihm ungewohnten Vorsicht: »Ich glaube nicht, daß sie gesund sind« und noch vorsichtiger: »Meine persönliche Ansicht ist die, daß jedes Werk, das ein Lebender an Stelle eines Toten ausführt, nur dem Lebenden unter Ausschluß des Toten zu eigen ist«. Freilich die nüchterne klare Stellung wird sofort wieder durch eine Klausel verwischt: »außer wenn der Tote solches testamentarisch angeordnet, befohlen und von seinen Angehörigen verlangt hat«. Damit ist aber doch dem ablaßkräftigen *Waqf*wesen Tor und Tür geöffnet.

<sup>1)</sup> *Al ahkâm, k. al waşâjâ* nach Wien cod. Glas. 63 (unfoliiert) باب القول فيما

يفعل الحى عن الميت . . . قال يحيى بن الحسين . . . قد جاءت في هذا روايات واختلفت فيه المقالات وروى انه ينفعه ويجزى عنه والله اعلم بصدق ما روى فيه وما احسب ان ذلك بصحيح والذى ارى انا ان كل شيء اخرجته حى عن ميت فهو للحى دون الميت لان البر لمن بر والعنق لمن اعتنق والحج لمن حج وكل من فعل خيرا جوزى به الا ان يكون الميت اوصى بذلك او امر به او طلبه من اقاربه

§ 2. Dem anderen Extrem wird in Heiligenverehrung das Grab zum Gnadenort. Eine Tradition bei al Buḥārî (*ḡand'iz* Nr. 71 bei KREHL I, 336) bewahrt eine gar nicht so unrichtige Erinnerung, wenn sie die von ihr gestattete Sitte, Moscheen über Gräber zu bauen, auf christliche Einflüsse zurückführt. (Nur brauchte das nicht auf die abessinische Hîgra und nicht auf christliche Einflüsse allein beschränkt zu werden.) Und Ibn Taimîja <sup>1)</sup> tut gar nicht so unklug, wenn er den Aberglauben seiner Glaubensgenossen gerade auch in Streitschriften unter der Adresse an Juden und Christen geißelt. Freilich hat er seine Polemik, zumal gegen den Kult an Muḥammad's Grab, bitter büßen müssen. Man schlägt ihn mit dem consensus aller Juristen, auch solcher von seinem eigenen ḥanbalitischen Ritus, schimpft ihn einen Zindîq (im späteren Wortsinne eines gottlosen Freigeistes) und kolportiert Schauergeschichten über sein eigenes Grab, in dem sich nach 3 Tagen eine gräßliche Schlange fand.

In den offiziellen *Fiqh*büchern ist man bekanntlich mit seinem Heiligengräberkult sehr zurückhaltend; sehr zurückhaltend ist auch der Zaidit. Es findet sich nur ein leiser Anfang kanonisiert, die *ināfa*, die »Erhöhung« des Grabes von Imâmen, hervorragenden Lehrern und Frommen über das sonst gesetzliche Maß der Spanne hinaus. Grabbauten bleiben offiziell wenigstens verboten <sup>2)</sup>. Doch auch in ihren übrigen Schriften erscheint nicht ein speziell zaiditischer und so vielseitiger und so ins einzelne liturgisch durchgearbeiteter Heiligenkult, wie er bei den Imâmiten aus verhältnismäßig früher Zeit bezeugt ist. Aṭ Ṭûsî bietet in seinem *mişbâḥ al mutaḡahhid* Berl. 3513 u. a. die Litaneien für die Zwölferheiligtage vom Ġadîr-ʿAlî-Fest in der Moschee zu Kûfa an. Wie grob massiv das Indulgentienwesen sich breit macht, dafür nur eine Probe über den Kerbelâtag: »Wer den Ḥusain b. ʿAlî — Friede sei über sie beide! — am ʿÂşûrâ-tage im Muḥarram besucht, so daß er einen Tag weinend bei ihm bleibt, wird einst vor Allâh — mächtig und erhaben ist er! — hintreten mit dem Lohn von 2000 ḡaġġ und 2000 ʿumra und 2000 hl. Kriegszügen« usw. Und — der Heilige hat ja keine sinnlichen Schranken mehr — »wem die Reise zu ihm an jenem Tage nicht möglich ist, der trete auf einen Felsen (ṣaḡrâʿ) oder das Dach seines Hauses, spreche den Friedensgruß in der Richtung nach Kerbelâ« usw. (fol. 288 a). Und Muḥammad b. ʿAlî b. Bâbûja (gest. 391/1001) gibt in seinem dickleibigen Enkomion

<sup>1)</sup> *Iqtidâʿ aṣ ṣirât al mustaqîm wa muḡâlafat (muḡânat) aṣḥâb al ḡaġîm* Cairo 1325 öfter z. B. p. 145 f.

<sup>2)</sup> *al muntazaʿ al muḡtâr* I, 274; Näheres in den *kawâkib an naijira* Berl. 4884 fol. 36 a zu an Naḥwî, *taḡkira* Berl. 4880 fol. 30 a.

auf den 8. Zwölferimam, den *‘ujûn alhbâr ar Ridâ* Berl. 9663, ein ausgeführtes Rituale für Mešhed Tûs, wohin er selbst i. J. 352/beg. 30. Jan. 963 zugleich in Stellvertretung für (*‘an*) seinen Herrn, den Emîr as Sa‘îd Ruknaddaula die Wallfahrt unternahm (fol. 301 a) ... »Friede über dir, o Freund (*walî*) Allâh's! Friede über dir, o du Erweis (*hugga*) Allâh's! Friede über dir, o du Licht Allâh's in den Finsternissen der Erde! Friede über dir, du Pfeiler der Religion! Friede über dir, du Erbe des Adam .... Noah... Abraham... Jesus, des hl. Geistes Gottes<sup>1)</sup>... Muḥammad... ‘Alî...« (fol. 295 a). »Sei mir ein Fürsprecher am Tage meiner Not und meines Elends; am Tage, da mein Freund und mein Nächster für mich nicht eintreten kann; am Tage, da Vater und Mutter für mich nicht eintreten können... Bitte Allâh, der mich hat sehen lassen deine Stätte und mich hergeleitet hat, über dir den Friedensgruß zu sprechen und dich zu besuchen, daß er mich hinführe zu eurem Born und mich schmecken lasse euren Brunnen in den Paradiesesgärten...« (fol. 296 a). Daß zwischen all dem Weinen, Grüßen und Anrufen tapfer geflucht wird, ist selbstverständlich, aber vielleicht sind solche Flüche, die den siegreichen Feinden der Märtyrer gelten, menschlich noch begreifbarer als manches europäische Anathema.

Ausdrückliches freudiges Verständnis gerade für diesen Kult in Mešhed Tûs zeigt Ibn Bâbûja's jüngerer zaiditischer Zeitgenosse, unser Abû Tâlib an Nâtiq in der *ifâda*. Da schließt sehr häufig die Vita eines Imâm etwa: Sein Grab ist bekannt und viel besucht<sup>2)</sup>. Nun ist aber die genaue Stelle vom Grabe des ‘Alî selbst unbekannt, und diesem Umstand widmet der Verfasser den ganzen Schlußteil der ersten Vita: die gewissenlose Überlieferung der Nawâsib trägt die Schuld an dieser Unsicherheit. Aus Neid über die Verehrung haben die Umaiaden und die noch schlimmeren ‘Abbâsiden »die Spuren der hl. Nachkommenschaft auslöschen« wollen. Aber »Allâh hat ihre List über ihren eigenen Hals gebracht und ihre Anschläge umgewandt«. Wenn auch das Reich an sie gekommen ist und ihre irdische Herrschaft noch besteht, so sind doch »ihre Spuren verwischt und ihre Gräber unbekannt«, »während die Spuren dieser reinen Nachkommenschaft

<sup>1)</sup> ist Apposition, also Identifikation von Jesus und hl. Geist.

<sup>2)</sup> In der *talimma* (Fortsetzung zur *ifâda*) von ‘Imâdaddîn Jahjâ b. ‘Alî al Qâsimî (gest. 1088/1677) wird der Besuch am Grabe des Imâm Aḥmad b. Jahjâ b. al Murtaḍâ (des Enzyklopädisten) in Zaḥr (Iâqût III, 578) „*ḥağğ*“ genannt: Berl. 9665 fol. 75 a

مشهور [s. p.] بظفير حجة... — Eigenartig ist Maqrizî II, 436, wonach das Haupt von Zaid b. ‘Alî selbst in Cairo liegen sollte und verehrt wurde; nach Ibn Ġubair, ed. DE GOEJE, Leiden 1907, p. 45 handelte es sich um das Haupt seines Vaters Zain al ‘Âbidîn.

täglich zunehmen an Ehre und Herrlichkeit und Glanz und Licht«. — Besonders der letzte Satz, die Vertröstung und das Passionsverständnis ist beachtenswert im Munde eines Zaiditen. Und nun knüpft er an eben dieses Mešhed Tûs, das ja auch unserem geistvollen Islâm-historiker <sup>1)</sup> seine Hamlet-Kirchhofgedanken eingab, auf seine Weise Betrachtungen über die Theodikee in der Weltgeschichte: da liegt nebeneinander 'Alî ar Riđâ und Hârûn ar Rašîd. Aber die meisten Besucher wissen gar nicht einmal, daß Hârûn dort begraben liegt und selbst die Feinde der Šî'a, die es wissen, besuchen nur den Riđâ, segnen sich in seinem Namen (eig. in ihm), erhoffen die Erhörung des Gebets in ihm, bringen ihre Nöte bei ihm vor und wenden sich nicht einmal zum Grabe des Hârûn und rechnen nicht mit ihm. Und »dabei ist Ĥorâsân der Ausgangspunkt der 'abbâsidischen Mission, seine Bewohner waren die Helfer (*anšâr*) des Schwarzen Reiches.« Und die Lehre: »Allâh's Sache steht über jeder Sache«!

In der jemenischen Zaidîja gelangte natürlich vor allem das Grab des Gründers al Hâdî n e b e n der Hauptmoschee in Ša'da zum Rang eines Gnadenortes. Der Herausgeber der *Fahjawiya* meint im Nachtrag, sein <sup>2)</sup> Grab sei zu berühmt, als daß man die Segnungen und die Wallfahrten dahin zu beschreiben brauche; die Wohnungen in der Nähe seien so gesucht, daß man keine unter 1000 Dinar finden könne. Und dann berichtet er von einem der Anwohner, der habe einst während eines Krieges, als schon die ganze Umgebung verwüstet war, nachts allein in der Moschee bei verschlossenen Türen geschlafen. Da erwacht er und erblickt im Mihrâb — es war heller Mondenschein — einen Mann von langer Gestalt und schönem Antlitz. Und als er ihn anreden will, schaut der Geheimnisvolle eine Zeitlang ihn an, verschwindet aus der Moschee, geht über die Gräber hin, steht lange am Grabe des Jahjâ und das »war das letzte, was ich von ihm sah«. — Natürlich stehen alle diese Sachen weder bei den Imâmiten <sup>3)</sup> noch bei den Zaiditen im offiziellen *fiqh*. Dort wird das ganze Kapitel vom *ḥağğ* in der geläufigen Weise abgehandelt, und man legt sich andere Fragen vor, die bekannte: welche *Ḥağğ*-form die vortrefflichere sei. Sie wird von den Zaiditen nach Art der Šâfi'iten und Mâlikiten entschieden, doch mit besonderer Hervorhebung des Möglichst-Vielen: die beste ist das *ifrâd*, wenn dem vollständigen *ḥağğ* noch eine selbständige 'umra

<sup>1)</sup> A. MÜLLER, *Der Islam* II. S. 66.

<sup>2)</sup> Berl. 1299 fol. 57 b f.

<sup>3)</sup> Eine Ausnahme bildet ein »Praktisches Rechtsbuch« von Ibn Bâbûja's *k. man lâ jahduruhu 'l fağğh*, wo z. B. im *bâb al ḥağğ* auch die Wallfahrten zu den Gräbern der Fâtima, des 'Alî und der Imâme behandelt werden (Berl. 4782 fol. 174 a ff.)

## Kapitel 5.

### Totenkult und Heiligenverehrung.

§ 1. Zwischen zwei Extremen bewegt sich das religiöse Andenken an die Toten. Es sieht in ihnen bedauernswerte hilfsbedürftige »arme Seelen«, und es sieht in ihnen preisenswerte, durch keine Körperlichkeit mehr gehinderte helfende Mächte. Jedes dieser Extreme hat eine Kultform ausgelöst. »Seelenamt« und »Heiligenkult«. — Zunächst: »Was kann ein Lebender an Stelle eines Toten tun: Sklaven freilassen, Almosen, Pilgerfahrt oder sonstige guten Werke?« Man meint es zu fühlen, wie sich al Hâdî des gewaltigen Traditionsmaterials und des gemeinislâmischen Zuges erwehren möchte. Er ist doch sonst ein strammer Doktrinarist. Aber hier <sup>1)</sup>: »Es ist überliefert, daß es dem (Toten) nützt. Allâh weiß es am besten, was an den Traditionen darüber wahr ist«. Und mit einer an ihm ungewohnten Vorsicht: »Ich glaube nicht, daß sie gesund sind« und noch vorsichtiger: »Meine persönliche Ansicht ist die, daß jedes Werk, das ein Lebender an Stelle eines Toten ausführt, nur dem Lebenden unter Ausschluß des Toten zu eigen ist«. Freilich die nüchterne klare Stellung wird sofort wieder durch eine Klausel verwischt: »außer wenn der Tote solches testamentarisch angeordnet, befohlen und von seinen Angehörigen verlangt hat«. Damit ist aber doch dem ablaßkräftigen *Waqf*wesen Tor und Tür geöffnet.

---

<sup>1)</sup> *Al aḥkām, k. al waṣāʾijā* nach Wien cod. Glas. 63 (unfoliiert) باب القول فيما

يفعل الحى عن الميت . . . قال يحيى بن الحسين . . . قد جاءت في هذا روايات واختلفت فيه المقالات وروى انه ينفعه ويجزى عنه والده اعلم بصديق ما روى فيه وما احسب ان ذلك بصحيح والذى ارى انا ان كل شىء اخرجته حتى عن ميت فهو للحى دون الميت لان الميت لمن بر والعنق لمن اعتق والحية لمن حية وكل من فعل خيرا جوزى به الا ان يكون الميت اوصى بذلك او امر به او طلبه من اقاربه

§ 2. Dem anderen Extrem wird in Heiligenverehrung das Grab zum Gnadenort. Eine Tradition bei al Buḥārī (*ḡandʿis* Nr. 71 bei KREHL I, 336) bewahrt eine gar nicht so unrichtige Erinnerung, wenn sie die von ihr gestattete Sitte, Moscheen über Gräber zu bauen, auf christliche Einflüsse zurückführt. (Nur brauchte das nicht auf die abessinische Hīḡra und nicht auf christliche Einflüsse allein beschränkt zu werden.) Und Ibn Taimīja<sup>1)</sup> tut gar nicht so unklug, wenn er den Aberglauben seiner Glaubensgenossen gerade auch in Streitschriften unter der Adresse an Juden und Christen geißelt. Freilich hat er seine Polemik, zumal gegen den Kult an Muḥammad's Grab, bitter büßen müssen. Man schlägt ihn mit dem consensus aller Juristen, auch solcher von seinem eigenen ḥanbalitischen Ritus, schimpft ihn einen Zindīq (im späteren Wortsinne eines gottlosen Freigeistes) und kolportiert Schauergeschichten über sein eigenes Grab, in dem sich nach 3 Tagen eine gräßliche Schlange fand.

In den offiziellen *Fiqh*-büchern ist man bekanntlich mit seinem Heiligengräberkult sehr zurückhaltend; sehr zurückhaltend ist auch der Zaidit. Es findet sich nur ein leiser Anfang kanonisiert, die *ināʿja*, die »Erhöhung« des Grabes von Imāmen, hervorragenden Lehrern und Frommen über das sonst gesetzliche Maß der Spanne hinaus. Grabbauten bleiben offiziell wenigstens verboten<sup>2)</sup>. Doch auch in ihren übrigen Schriften erscheint nicht ein speziell zaiditischer und so vielseitiger und so ins einzelne liturgisch durchgearbeiteter Heiligenkult, wie er bei den Imāmiten aus verhältnismäßig früher Zeit bezeugt ist. Aṭ Ṭūsī bietet in seinem *miṣbāḥ al mutaḡāhhid* Berl. 3513 u. a. die Litaneien für die Zwölferheiligentage vom Ġadīr-ʿAlī-Fest in der Moschee zu Kūfa an. Wie grob massiv das Indulgentienwesen sich breit macht, dafür nur eine Probe über den Kerbelātag: »Wer den Ḥusain b. ʿAlī — Friede sei über sie beide! — am ʿĀšūrā-tage im Muḥarram besucht, so daß er einen Tag weinend bei ihm bleibt, wird einst vor Allāh — mächtig und erhaben ist er! — hintreten mit dem Lohn von 2000 ḥaḡḡ und 2000 ʿumra und 2000 hl. Kriegszügen« usw. Und — der Heilige hat ja keine sinnlichen Schranken mehr — »wenn die Reise zu ihm an jenem Tage nicht möglich ist, der trete auf einen Felsen (ṣaḡrā) oder das Dach seines Hauses, spreche den Friedensgruß in der Richtung nach Kerbelā« usw. (fol. 288 a). Und Muḥammad b. ʿAlī b. Bābūja (gest. 391/1001) gibt in seinem dickleibigen Enkomion

<sup>1)</sup> *Iqtiḍāʿ aṣ ṣirāṭ al mustaqīm wa muḥālaṣat (muḡānabat) aṣḥāb al ḥaḡīm* Cairo 1325 öfter z. B. p. 145 f.

<sup>2)</sup> *al muntazaʿ al muḡtār* I, 274; Näheres in den *kawākib an naijira* Berl. 4884 fol. 36 a zu an Naḥwī, *taḡkira* Berl. 4880 fol. 30 a.

auf den 8. Zwölferimam, den *‘ujûn aḥbâr ar Riḍâ* Berl. 9663, ein ausgeführtes Rituale für Mešhed Tûs, wohin er selbst i. J. 352/beg. 30. Jan. 963 zugleich in Stellvertretung für (*‘an*) seinen Herrn, den Emîr as Sa‘îd Ruknaddaula die Wallfahrt unternahm (fol. 301 a) ... »Friede über dir, o Freund (*walî*) Allâh's! Friede über dir, o du Erweis (*ḥuḡḡa*) Allâh's! Friede über dir, o du Licht Allâh's in den Finsternissen der Erde! Friede über dir, du Pfeiler der Religion! Friede über dir, du Erbe des Adam .... Noah... Abraham... Jesus, des hl. Geistes Gottes<sup>1)</sup>... Muḥammad... ‘Alî...« (fol. 295 a). »Sei mir ein Fürsprecher am Tage meiner Not und meines Elends; am Tage, da mein Freund und mein Nächster für mich nicht eintreten kann; am Tage, da Vater und Mutter für mich nicht eintreten können... Bitte Allâh, der mich hat sehen lassen deine Stätte und mich hergeleitet hat, über dir den Friedensgruß zu sprechen und dich zu besuchen, daß er mich hinführe zu eurem Born und mich schmecken lasse euren Brunnen in den Paradiesesgärten...« (fol. 296 a). Daß zwischen all dem Weinen, Grüßen und Anrufen tapfer geflucht wird, ist selbstverständlich, aber vielleicht sind solche Flüche, die den siegreichen Feinden der Märtyrer gelten, menschlich noch begreifbarer als manches europäische Anathema.

Ausdrückliches freudiges Verständnis gerade für diesen Kult in Mešhed Tûs zeigt Ibn Bâbûja's jüngerer zaiditischer Zeitgenosse, unser Abû Tâlib an Nâtiq in der *ifâda*. Da schließt sehr häufig die Vita eines Imâm etwa: Sein Grab ist bekannt und viel besucht<sup>2)</sup>. Nun ist aber die genaue Stelle vom Grabe des ‘Alî selbst unbekannt, und diesem Umstand widmet der Verfasser den ganzen Schlußteil der ersten Vita: die gewissenlose Überlieferung der Nawâsib trägt die Schuld an dieser Unsicherheit. Aus Neid über die Verehrung haben die Umaijsaden und die noch schlimmeren ‘Abbâsiden »die Spuren der hl. Nachkommenschaft auslöschen« wollen. Aber »Allâh hat ihre List über ihren eigenen Hals gebracht und ihre Anschläge umgewandt«. Wenn auch das Reich an sie gekommen ist und ihre irdische Herrschaft noch besteht, so sind doch »ihre Spuren verwischt und ihre Gräber unbekannt«, »während die Spuren dieser reinen Nachkommenschaft

<sup>1)</sup> ist Apposition, also Identifikation von Jesus und hl. Geist.

<sup>2)</sup> In der *tatimma* (Fortsetzung zur *ifâda*) von ‘Imâdaddîn Jahjâ b. ‘Alî al Qâsimî (gest. 1088/1677) wird der Besuch am Grabe des Imâm Aḥmad b. Jahjâ b. al Murtaḍâ (des Enzyklopädisten) in Zaffr (Iâqût III, 578) „*ḥaḡḡ*“ genannt: Berl. 9665 fol. 75 a

مشهور [s. p.] وقبره به بظفیر حاجه — Eigenartig ist Maqrîzî II, 436, wonach das Haupt von Zaid b. ‘Alî selbst in Cairo liegen sollte und verehrt wurde; nach Ibn Ġubair, ed. DE GOEJE, Leiden 1907, p. 45 handelte es sich um das Haupt seines Vaters Zain al ‘Âbidîn.

täglich zunehmen an Ehre und Herrlichkeit und Glanz und Licht.« — Besonders der letzte Satz, die Vertröstung und das Passionsverständnis ist beachtenswert im Munde eines Zaiditen. Und nun knüpft er an eben dieses Mešhed Tûs, das ja auch unserem geistvollen Islâm-historiker <sup>1)</sup> seine Hamlet-Kirchhofgedanken eingab, auf seine Weise Betrachtungen über die Theodikee in der Weltgeschichte: da liegt nebeneinander 'Alî ar Riđâ und Hârûn ar Rašîd. Aber die meisten Besucher wissen gar nicht einmal, daß Hârûn dort begraben liegt und selbst die Feinde der Šî'a, die es wissen, besuchen nur den Riđâ, segnen sich in seinem Namen (eig. in ihm), erhoffen die Erhörung des Gebets in ihm, bringen ihre Nöte bei ihm vor und wenden sich nicht einmal zum Grabe des Hârûn und rechnen nicht mit ihm. Und »dabei ist Horâsân der Ausgangspunkt der 'abbâsidischen Mission, seine Bewohner waren die Helfer (*anšâr*) des Schwarzen Reiches.« Und die Lehre: »Allâh's Sache steht über jeder Sache!«

In der jemenischen Zaidîja gelangte natürlich vor allem das Grab des Gründers al Hâdî n e b e n der Hauptmoschee in Ša'da zum Rang eines Gnadenortes. Der Herausgeber der *Fahjawîja* meint im Nachtrag, sein <sup>2)</sup> Grab sei zu berühmt, als daß man die Segnungen und die Wallfahrten dahin zu beschreiben brauche; die Wohnungen in der Nähe seien so gesucht, daß man keine unter 1000 Dinar finden könne. Und dann berichtet er von einem der Anwohner, der habe einst während eines Krieges, als schon die ganze Umgebung verwüstet war, nachts allein in der Moschee bei verschlossenen Türen geschlafen. Da erwacht er und erblickt im Mihrâb — es war heller Mondenschein — einen Mann von langer Gestalt und schönem Antlitz. Und als er ihn anreden will, schaut der Geheimnisvolle eine Zeitlang ihn an, verschwindet aus der Moschee, geht über die Gräber hin, steht lange am Grabe des Jahjâ und das »war das letzte, was ich von ihm sah«. — Natürlich stehen alle diese Sachen weder bei den Imâmiten <sup>3)</sup> noch bei den Zaiditen im offiziellen *fiqh*. Dort wird das ganze Kapitel vom *hağğ* in der ge-läufigen Weise abgehandelt, und man legt sich andere Fragen vor, die bekannte: welche *Hağğ*-form die vortrefflichere sei. Sie wird von den Zaiditen nach Art der Šâfi'iten und Mâlikiten entschieden, doch mit besonderer Hervorhebung des Möglichst-Vielen: die beste ist das *ifrâd*, wenn dem vollständigen *hağğ* noch eine selbständige 'umra

<sup>1)</sup> A. MÜLLER, *Der Islam* II. S. 66.

<sup>2)</sup> Berl. 1299 fol. 57 b f.

<sup>3)</sup> Eine Ausnahme bildet ein »Praktisches Rechtsbuch« wir Ibn Bâbüja's *k. man lâ jahduruhu 'l fağh*, wo z. B. im *bâb al hağğ* auch die Wallfahrten zu den Gräbern der Fâtima, des 'Alî und der Imâme behandelt werden (Berl. 4782 fol. 174 a ff.)

folgt <sup>1)</sup>). Die Imâmiten <sup>2)</sup> dagegen rücken das *tamattu'* an die erste Stelle, wozu sie wieder durch den besonderen Niederschlag, den gerade diese Form wegen ihrer Geschichte (s. oben S. 16) im hl. Buch gefunden hat (Sûre 2, 192), veranlaßt wurden, so daß sie auch hier wieder auf Grund der gleichen Stellung in den *uṣûl* neben die Ḥanbaliten geraten sind (oben S. 46). Ganz so unwirklich übrigens wie bei den Imâmiten, die Mekka oft kaum besuchten, muten die zaiditischen Untersuchungen nicht an. Sie hatten zeitweise an der Ka'ba ihr eigenes *maqâm* und zählten öfter den Šarîfen von Mekka zu ihrem *maḏhab* <sup>3)</sup>).

---

<sup>1)</sup> An Nahwî, *tagkira* Berl. 4880 fol. 45 a انضافت اليه افضل الحج الافراد

عمرة بعد التشريق لا ان تجرد فالقران وهما افضل من التمتع

<sup>2)</sup> Vgl. bes. aṭ Tûsî, *tahdîb* Berl. 4785 fol. 318 a f. — Das innersunnitische *iḥtilâf* s. bei SNOUCK HURGRONJE, *Het Mekkaansche feest* p. 83/84.

<sup>3)</sup> SNOUCK HURGRONJE, *Mekka* I, 67 f. Ibn Ġubair ed. DE GOEJE, Leiden 1907, p. 143.

## Kapitel 6.

### Die »Sekte« der Zaiditen.

Weitere kleine Unterschiede, hauptsächlich nur noch im Speiseritual, die aber das *ihtilâf* des Kultus nicht mehr grundsätzlich verschieben, mögen einem anderen Zusammenhang überwiesen werden. Hier sei nur noch abschließend versucht, über die Einzelheiten hinaus einen prinzipiellen Leitsatz zur Bewertung der Differenzen zu gewinnen und die Kategorie zu suchen, unter der die Šī'a, hier unsere Zaiditen, sagen wir einmal als kirchliche Gemeinschaft dem Islâm einzugliedern sind. Sie einfach als fünften *madhab* neben die anderen zu setzen, haben sowohl die Gegner wie sie selbst trotz Ibn Ḥumaid (s. oben S. 51) durch ausgesprochenes anathema unmöglich gemacht. Um nun auch für den Kultus durch den Vergleich mit der katholischen und evangelischen Kirche die Frage des Konfessionalismus aufzuwerfen: Dieselbe Zahl — sit venia verbo — der Sakramente, ihre gleiche Grundform, dieselbe Würdigung der guten Werke! Die Merkmale unseres Konfessionalismus fehlen. Blicke noch der Begriff S e k t e. Sekte im staatsrechtlichen Sinne kann uns hier nicht helfen. Denn wie Šī'iten in sunnitischen, so konnten umgekehrt diese in šī'itischen Ländern eine obrigkeitlich nicht anerkannte Religionsgemeinde darstellen. Sekte als geringe Minorität ist ein zu äußerlicher und relativer Maßstab. Und der bloße Umstand, daß die Zaiditen sich nur in einem kleineren abgelegenen Lande (und z. Zt. unter sunnitischer Oberhoheit) gehalten haben, darf ihnen noch nicht den Rang nehmen, den bei uns jede klein-staatliche Evang. Landeskirche (auch unter einem katholischen Herrscher) beansprucht. Aber Sekte in religiös-kirchlicher Bedeutung: Jede den Anspruch auf Katholizität im ökumenischen Sinne erhebende religiöse Gemeinschaft wird durch die Erfahrung frühzeitig belehrt, daß sie nur eine menschlich-irdische Projektion der Idee vom Reiche Gottes ist. Sie muß den Anspruch, ein Acker von schierem Weizen, eine sichtbare »Gemeinde der Heiligen« wirklich zu s e i n , aufgeben. Demzufolge darf sie die Gültigkeit und Wirksamkeit ihrer kultischen Handlungen nicht von der inneren persönlichen Würdigkeit des Mini-

strierenden abhängig machen <sup>1)</sup>. Der einzelne Gläubige muß die Gewißheit haben, daß die Gnadenmittel objektiv ex opere operato wirken — etwas anderes ist die subjektive Aneignung durch den einzelnen. Wo ein Kreis jene Unvollkommenheit und ihre Konsequenzen nicht anerkennen will, wird er zur Sekte. Der Montanist Tertullian <sup>2)</sup> kennt als sündenvergebende Kirche nur die »Kirche des Geistes« und als ihr Organ nur den »geistigen (pneumatischen) Menschen«. Der Donatist Cresconius <sup>3)</sup> spricht dem »Sünder das Recht zu taufen« ebenso ab wie dem Götzenanbeter. Gegen diesen sektiererischen Kirchenbegriff haben ein Optatus von Mileve <sup>4)</sup> und Augustin <sup>5)</sup> offen und ausdrücklich die Konsequenz aus der Tatsache gezogen, daß die Kirche sich häuslich in der Welt eingerichtet hatte. Und es ist bemerkenswert, mit welchem Eifer in der Zeit der Kirchenspaltung die Lutheraner <sup>6)</sup> und Reformierten <sup>7)</sup> und Römischen <sup>8)</sup>, also »Konfessionen«, ihre Katholizität

<sup>1)</sup> Die persönliche sittliche Verantwortlichkeit des Geistlichen wird hierdurch natürlich nicht abgeschwächt, ebensowenig die kanonische irregularitas: jemand kann unter dem Titel »ex delicto« abgesetzt werden, während alle durch ihn geleisteten Amtshandlungen gültig bleiben.

<sup>2)</sup> *De pudicitia* cap. 21 fin. in Patrologia Migne Series Latina vol. II col. 1080.

<sup>3)</sup> S. bei AUGUSTIN, *Contra Cresconium Donat.* II. Cap. 27 *ibid.* vol. XLIII col. 486.

<sup>4)</sup> *De schismate Donat.* lib. V. cap. 4. *ibid.* vol. XI. col. 1052/3 »... omnes, qui baptizant, operarios esse non dominos, et sacramenta per se cuncta esse non per homines«.

<sup>5)</sup> cf. *Breviculus Collationis cum Donat.* III cap. 16. *ibid.* vol. XLIII col. 641.

<sup>6)</sup> *Conf. Aug.* Art. VIII »... sacramenta et verbum... efficacia, etiamsi per malos exhibeantur« bei J. T. MÜLLER-KOLDE, *Die symbolischen Bücher der evang.-luth. Kirche.* 10. Aufl., Gütersloh 1907, S. 40. Vgl. *Apol.* IV *ibid.* 158; *Form. Conc.* II, 12, 7 *ibid.* 729.

<sup>7)</sup> 42 *Art. der angl. Kirche* Art. 27 (Nr. 26 in der Zählung der 39 Art.) bei E. F. KARL MÜLLER, *Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche*, Leipzig 1903, S. 515 »... neque per illorum (sc. ministrorum) malitiam effectus institutionum Christi tollitur aut gratia minuitur«, vgl. *Conf. Helv. Post.* XIX pr. *ibid.* 206; *Conf. Gall.* *ibid.* 228; *Erlautlicher (Ungarn) Bekenntnis* *ibid.* 335.

<sup>8)</sup> *Canones et Decreta Concilii Trid.* Sessio VII. de sacr. in gen., can. 12 (bei I. T. L. DANZ, *Libri symbolici Ecclesiae Rom.-Cath.* Vimarinae 1836 p. 57) »Si quis dixerit, ministerium in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum: anathema sit. — Für die griechisch-katholische Kirche vgl. 'Ορθόδοξος ὁμολογία I, 'Ερώτησις 113, wo z. B. zum Mysterion der Beichte von seiten des Ministrierenden nur gefordert wird: „... ὥστε ὁ πνευματικὸς ἔπου δέχεται τοὺς λογισμοὺς τῶν μετανοούντων χριστιανῶν, νὰ εἶναι ὀρθόδοξος διατὶ ὁ αἰρετικὸς καὶ ὁ ἀποστάτης δὲν ἔχει δύναμιν τοῦ λύειν τὰς ἁμαρτίας. — Auch im Talmud sind z. B. die Annullierungsgründe für die Schlachtopfer, soweit sie in der Person des Opfernden liegen, nur ritueller Art: Laientum, Unreinheit, nicht vorschriftsmäßige Amtskleider. . *Zebāḥim* II, Anfang, Mišna bei LAZ. GOLDSCHMIDT Bd. VIII כל הובחים שקבלו דמן זר אונין שכול יום ומחוסר כפורים ומחוסר כגדים שלא רחץ ידים ורגלים ערל שטמא ויושב על גבי כלי על גבי בחמה על גבי רגלי חברו פסל

betonen und nötigenfalls donatistisch gesinnte Anhänger energisch abschütteln. Der Islâm hat keine Gnadenmittel in unserm Sinne und folglich auch keinen Klerus. Aber da, wo er als Gemeinde auftritt, z. B. bei der gemeinsamen *ṣalât*, für die schon die Ordnung einen Kult-leiter erfordert, sind doch auch ihm Gedanken aus der besprochenen Sphäre aufgestiegen. Und hier zeigt sich das echte Gefühl der Sunniten für Katholizität. Wenn auch ein Mâlik b. Anas<sup>1)</sup> noch eng dachte, wenn auch die Rechtsbücher<sup>2)</sup> auseinandersetzen, daß der Fromme zum Vorbeter besser sei als der Sünder (wie der Gelehrte besser als der Ungelehrte), so geben doch die bereits erwähnten Glaubensbekenntnisse, etwa das von al Aṣʿarî den sunnitischen consensus wieder: »Zu<sup>3)</sup> unserer Religion gehört es, daß wir Freitags oder an Festen beten hinter jeder Person, sie sei fromm oder nicht (Var. oder sündig). Das sind die Bedingungen für die gemeinsamen Gebete, wie es uns überliefert ist, daß ʿAbdallâh, der Sohn [des Chalifen] ʿOmar gebetet habe hinter al Ḥaġġâġ.« Was gerade das Beispiel von al Ḥaġġâġ bedeuten will, mag man ermessen, wenn man sich seiner berüchtigten Antritts-predigt zu Kûfa erinnert<sup>4)</sup>. Und mit der ganzen ihm eigenen Verve bezeichnet es der streitbare spanische Zâhirî Ibn Ḥazm, — der alte Staatsminister von Kordova weiß, was menschliche Ordnung ist — als den »Gipfel der Verdorbenheit«, wenn gewisse Ḥârîġiten Zaiditen, Râfîditen und Muʿtaziliten behaupten, »das Gebet des Mitbetenden sei gebunden an das des Vorbeters«<sup>5)</sup>. Fast wörtlich findet sich diese Behauptung aber bei unserem al Ḥadî: die *ṣalât* ist nicht erlaubt unter Leitung eines Sünders: Weintrinkers, Unterschlagenden, Übertreters der rituellen Speisegebote, falschen Zeugen, »denn<sup>6)</sup> die

<sup>1)</sup> So nach *al muntazaʿ al muhtâr* I, 181 unten und oft bei Zaiditen. Der Beleg aus dem *muwaṭṭaʿ* fehlt mir. Bei Ḥalîl p. 29 lin. 7 wird der فاسق بجارحة als Vorbeter abgelehnt. Ich gestehe, daß mir die Stellung der Mâlikiten Schwierigkeit macht.

<sup>2)</sup> Bei Qudûrî p. 12 lin. 7 unten: der *fâsiq* ist freilich *makrûh*; Abû Ishâq aṣ Ṣîrâzî p. 14; Nawawî, *minḥâġ* p. 135 f.

<sup>3)</sup> W. SPITTA, *Zur Geschichte Abû l-Ḥasan al Aṣʿarî's* Leipzig 1876, S. 136 u. 100

<sup>4)</sup> A. MÜLLER, *Der Islam*, I S. 388.

<sup>5)</sup> *Milal wal ahwâḍ wan niḥal*, Cairo 1317—21, Bd. IV, 176, lin. 8, 9, paenult. ult.

<sup>6)</sup> Wien cod. Glas. 63 fol. 19 b. قال يحيى بن الحسين صلوات الله عليه

تجوز الصلوة خلف اهل الديانة والورع والعفاف والصدق والوفاء كائنا من كان من اعمى او مملوك او ولد زنى اذا كانوا عارفين بحدود الصلوة . . . ولا تجوز الصلوة خلف ذى جرأة فى دينه عندنا من فاسق ولا شارب مسكر ولا خائن امانة ولا صاحب كبيرة ولا ظالم ولا آكل حراما ولا جائر فى حكم

*ṣalât* der Mitbetenden ist geknüpft an die ihres Vorbeters«. »Die *ṣalât* eines Sünders wird nicht angenommen von Gott (Sûre 5, 30 fin.), ist ungültig, und wenn die *ṣalât* des Imâm ungültig ist, ist es auch die der Mitbeter.« Bemerkenswert ist, wie selbst hier, wo es sich um die Frage persönlicher Frömmigkeit handelt, der Muslim ritualistisch orientiert bleibt. Das zeigt das *qijâs* in der Beweisführung des Hâdî: Die sittliche Unwürdigkeit des Zelebrierenden mache die hl. Handlung ebenso ungültig, wie sein etwaiger Formfehler; wie z. B. wenn er allein etwas ausläßt, von allen die gesetzlich vorgesehenen Ersatzprostrationen zu leisten seien. Al Hâdî's Stellung verrät ihre religiöse Enge noch besonders durch eins: er konzentriert, eben im Gegensatz zu Sunniten, seine Ablehnung so auf den »Sünder«, daß er in einer anderen, äußerlichen Kategorie, der *irregularitas ex defectu natalium*<sup>1)</sup>, beachtenswerte Weite zeigt, wenn er dem im Inzest Gezeugten das Vorbeteramt völlig zugesteht. — Von Imâmiten<sup>2)</sup> und Hârigiten<sup>3)</sup> sekundiert, führen die Zaiditen vom *tahrîr* an bis zur jüngsten Glosse ihren Kampf weiter gegen den *fâsiq*. Natürlich fällt mit dem sündigen Imâm-Pastor auch — oder erst recht (s. oben S. 58) der sündige

ولا شاهد زور ولا عاق لوالديه ولا قابل رشوة في حكم ولا معروف بالكذب وقول الزور . . . لان صلوة المؤتممين معقودة بصلوة امامهم يقومون بقيامه ويقعدون بقعوده ويسلمون بسلامه ويفسد عليهم من صلواتهم ما يفسد عليه وصلوة من كان من الفاسقين غير مقبولة عند رب العالمين لان الله يقول اِنَّمَا يَنْتَقِلُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقِيْنَ واذا كان صلوة الامام غير مقبولة فهي فاسدة باطلّة واذا فسدت صلوة الامام عليه فسدت صلوة المؤتممين به ألا ترى انه لو سها ولم يسه المؤتممين به لوجب عليه وعليهم ان يسجدوا سجدتي السهو وان كانوا هم لم يسهوا

<sup>1)</sup> Die *sifat al imâm* qua Vorbeter deckt sich nicht ganz mit der *sifat al imâm* qua Herrscher, zumal sie relativ ist: auf die jeweilige Zusammensetzung der Gemeinde Bezug nimmt. Zu dem ex def. nat. zeigt ein Vergleich der verschiedenen *Fiqh*-bücher auffälligerweise dieselben schwankenden Bedenken und Einschränkungen wie das Kanonische Recht, Vgl. Deuteronomium 23, 2; c. 8 (Jeronimus † 420) Dist. LVI (bei RICHTER-FRIEDBERG I, 221) »...nequaquam a sacerdotio repellitur«: aber c. 1 (ex consilio Pictaviensi 1087) X de fil. presb. I, 17 (bei R.-Fr. II, 135) »...ex fornicatione nati ad sacros ordines non promoveantur«; doch wieder c. 1 (Bonifacius VIII † 1303) in VI<sup>to</sup> de fil. presb. I, 11 (bei R.-Fr. II, 978) »... Is qui defectum patitur natalium ex dispensatione episcopi licite potest... ad ordines promoveri minores.

<sup>2)</sup> Al Hillî, *ṣarḥ* p. 45.

<sup>3)</sup> Atfiš I, 190.

Mu'addin-Küster <sup>1)</sup> und das sündige Gemeindeglied, welch letzterem das kirchliche Begräbnis verweigert wird (s. oben S. 64). Freilich gerade hierzu bringt an Naḥwî in der *taḍkira* (Berl. 4880 fol. 29 b) eine ganz einsilbige, aber sehr wichtige Notiz, die für die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Sektiererischen innerhalb der Zaidîja von Bedeutung ist, im einzelnen aber noch der Bestätigung bedarf: Zaid selbst habe die Toten $\mathfrak{š}$ alât für den Sünder gestattet. Wie dachte er wohl über den Sünder als Vorbeter? Auch später hat doch nicht jeder jene These ganz einfach nachgesprochen. In dem (oben S. 48) erwähnten Superkommentar zum *taḥrîr* aus dem 9./15. Jahrhundert notiert der Verfasser, aber nur im *ihṭilâf*, eine vereinzelte Interpretation, die die These wegexegesierte: »die  $\mathfrak{š}$ alât ist gültig unter Leitung eines Sündigen von der Šî'a, nicht eines [sündigen] Nâṣib« <sup>2)</sup>. Der Mann hatte Wirklichkeitssinn. Man hat ihn überhört.

Doch die so schwere Frage nach der Wirklichkeit des *fiqh* braucht hier nicht durchgeprüft zu werden. Bei einem a priori unmöglichen Grundsatz ist schon die Gesinnung an sich entscheidend. Und da zwingt uns die sonst so realistische Zaidîja durch ihre Bindung des Gläubigen an des Ministrierenden »Religiosität, Frömmigkeit, Lauterkeit und Gerechtigkeit« — selbst wenn man diese Begriffe nicht zu tief ethisch auffassen will — ihr als religiöser Kultgemeinde das Prädikat der Sekte beizulegen. Und zur Sekte paßt die einseitige Hervorhebung des Gebetes als besten Werkes; zu einer Sekte die Möglichst-viel-Tendenz in der Fußwaschung, bei der Leichen $\mathfrak{š}$ alât und im *ḥağğ*. Zum Wesen der Sekten, die gemeinhin kein Verständnis für Doppelmöglichkeiten (cf. die Adiaphora) haben, die Verwerfung des *mash' alâ 'l ḥuffain*; zu einer Sekte das Hereintragen der Besonderheiten bis in die Beerdigungs $\mathfrak{š}$ alât; zur Sekte die göttliche Begründung auch der Nebendinge wie des *adân*. Zur Sekte vielleicht auch der Anschluß an die zunächst asketische, dann dogmatisch entleerte Mu'tazila. Es drängt sich eine eigenartige Parallele auf, die ich nur vorsichtig andeuten möchte, um so vorsichtiger, als sie nicht allgemein gültig ist: Es gibt auch sonst die Erscheinung, daß von zwei Gruppen innerhalb Einer Religionsgemeinschaft die ecclesia eine kompakte Orthodoxie mit liberalen kirchlichen Forderungen verbindet, während die ecclesiola die Entblätterung der Dogmatik durch strenge Enge auf dem Gebiet des kirchlichen Lebens wett

<sup>1)</sup> *Al muntaza' al muḥtâr* I, 138 unten.

<sup>2)</sup> Berl. 4887 fol. 59 b عن عيسى بن أحمد يصحّ خلف فاسق  
الشيعية لا خلف ناصبيّ

macht<sup>1)</sup>. Zum Sektenbegriff stimmt auch vor allem das Bedürfnis nach ausschließlichen Sonderführern. Das ist keine Tautologie. Von der kirchlichen Seite aus betrachtet, will es für die 'Alidenfrage besagen: nicht nur haben die politischen Anhänger des Prophetengeschlechts bei ihren Enttäuschungen religiöse Komplemente gesucht, sondern umgekehrt kamen ihnen auch religiös Bedürftige entgegen, die ihr Glück fanden in einem „consensus des hl. Hauses“ (s. oben S. 18f.). Wenn diese Formel nicht eine zur *contradictio in adjecto* gewordene sinnlose Entlehnung des sunnitischen *iğmâ'*-Prinzipes sein soll, möchte ich sie so verstehen: consensus! gewiß drängt alle Religion zur Gemeinschaft. Doch die kann ehrlichen, aber engen Gemütern — sagen wir einmal — zu groß werden. Auch im Islâm heißt es: Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt. Es ist wohl wahr, daß in einem Gemeinwesen die Kräfte weiterwirken, durch die es gegründet ist. Denkt man sich nun den Qor'ân mit seinen steten Predigten von der »Strafe eines schrecklichen Tages«, mit seiner Drohung gegen Sünder, Heuchler und Ungläubige in einer Zeit, als die Umwelt des einzelnen äußerlich nur »Gläubige« zählte, so gewinnt der religiöse Šī'itismus den Charakter einer naturgemäßen Erscheinung, gewinnt auch die etwas nüchterne Zaidīja, die »beste unter der Šī'a«, die, wie vor allem auch ihre bürgerrechtlichen Anschauungen darlegen können, vom Standpunkt des orthodoxen Muslim für den Šī'itismus zu gut und für den Sunnitismus zu schlecht ist, an religionspsychologischem Interesse. Sie konnte nicht ein gewöhnliches islâmisches Gemeinwesen unter 'alidischem Regiment werden. Aller Neigung zum ökumenischen Islâm wirkte das Erbteil aus der Zeit ihres Werdens entgegen, jenes durch Verfolgung und Mißgeschick gestärkte Bedürfnis nach Unterscheidung, welches bei ihr wie bei allen Sekten einen besonderen Akzent hineinlegt in die stehende Formel: »die (der Hölle) enttrinnende Schar«.

---

<sup>1)</sup> Vgl. Orthodoxie und Pietismus im (deutschen) Protestantismus.



BP  
195  
.Z2S9

Strothmann, R.  
Kultus Der Zaiditen

Aug 8 '62  
My 29 '62

**Bindery**

7 1/2 x 10 1/2

NOV 13 1967

Mr. McDaniel NOV 14 1967  
1314 E. 54th St.

APR 8 1970  
APR 22 1970

CG 1000 #35



BP195  
.Z229

UNIVERSITY OF CHICAGO



13 294 787

